

**FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA**  
**NÚCLEO DE SAÚDE**  
**DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO ACADÊMICO EM**  
**PSICOLOGIA – MAPSI**

**O SAGRADO E O FEMININO: AS MULHERES E SUAS VICISSITUDES NO**  
**CONSUMO DA AYAHUASCA**

**NATÁSSIA HENRIQUES DALDEGAN BUENO**

**PORTO VELHO/RO**

**2017**

NATÁSSIA HENRIQUES DALDEGAN BUENO

**O SAGRADO E O FEMININO: AS MULHERES E SUAS VICISSITUDES NO  
CONSUMO DA AYAHUASCA**

Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação de Mestrado Acadêmico em Psicologia da Fundação Universidade Federal de Rondônia como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Psicologia.

**Linha de Pesquisa:** Saúde e Processos Psicossociais

**Orientadora:** Dr<sup>a</sup> Melissa Andrea Vieira de Medeiros.

PORTO VELHO/RO

2017

**FICHA CATALOGRÁFICA**  
**BIBLIOTECA PROF. ROBERTO DUARTE PIRES**

B928s

Bueno, Natássia Henriques Daldegan.

O Sagrado e o feminino: as mulheres e suas vicissitudes no consumo da ayahuasca / Natássia Henriques Daldegan Bueno. - Porto Velho, Rondônia, 2017.

111 f. il.;

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Melissa Andrea Vieira de Medeiros.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia (MAPSI), Fundação Universidade Federal de Rondônia – UNIR.

1. Psicanálise. 2. Ayahuasca. 3. Feminino. 4. Sagrado. I. Medeiros, Melissa Andrea Vieira de. II. Fundação Universidade Federal de Rondônia-UNIR. III. Título.

CDU:159.964.2

**Bibliotecário Responsável: Fernando Silva de Almeida CRB11/965**

## **FOLHA DE APROVAÇÃO**

### **“O SAGRADO E O FEMININO: A MULHER E SUAS VICISSITUDES NO CONSUMO DA AYAHUASCA”**

**NATÁSSIA HENRIQUES DALDEGAN BUENO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação  
em Psicologia (Mapsi) como exigência parcial para  
obtenção do título de Mestra em Psicologia pela  
Fundação Universidade Federal de Rondônia

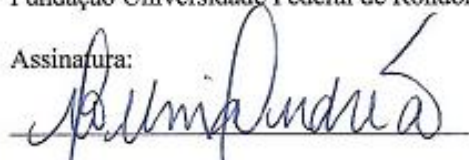
**Linha de Pesquisa:** Saúde e Processos Psicossociais

**Orientadora:** Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Melissa Andrea Vieira de  
Medeiros

Banca examinadora:

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Melissa Andrea Vieira de Medeiros  
Programa de Pós-graduação em Psicologia  
Fundação Universidade Federal de Rondônia

Assinatura:



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Arneide Bandeira Cemin  
Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente  
Fundação Universidade Federal de Rondônia

Assinatura:



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Rita Manso de Barros  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Assinatura:



Dissertação aprovada em: 20/02/2017

À Pachamama, na figura de todas as mulheres.

## AGRADECIMENTOS

À todas as grandes mulheres que enfrentaram secretamente outrora a luta diária de tornar-se mulher. Mesmo que suas vozes tenham sido aparentemente caladas, delas ecoa um grito ensurdecido, compreendido apenas pela essência feminina.

À minha mãe *Marialva*, por todo seu apoio durante o mestrado, e a minha avó *Marília*, por acreditar em meu potencial. Ambas são o maior exemplo feminino que conheço, cada qual à sua própria maneira de ex-sistir.

Ao meu companheiro, *Alex*, que me acompanhou e me aturou nos momentos mais difíceis ao longo de toda essa nova jornada, sempre me acolhendo e incentivando. Ele nunca me deixou esmorecer, mesmo quando eu não acreditava que conseguiria.

Aos meus irmãos, *Andrei* e *Dimitri* pelo suporte, carinho e o sábio conhecimento que inspiram todos os dias.

À minha orientadora *Melissa* pelas frutíferas lições de vida e de psicanálise que introjetei ao longo dessa última década. Seus ensinamentos me suscitaram o gosto acadêmico da minha área de formação.

Às professoras *Arneide* e *Rita* pelas excelentes contribuições e pela sabedoria compartilhada, compondo uma banca cuja alma é essencialmente feminina.

A todos os colegas de mestrado pela troca de conhecimento que ofereceram, especialmente à *Leila*, *Aline* e *Anderson Júnior*, que me acolheram nos momentos de dificuldade, onde pude compartilhar minhas angústias.

Ao Programa de Pós-Graduação de Mestrado Acadêmico Em Psicologia – MAPSI, pelas excelentes lições em pesquisa e ao extraordinário quadro de professores enriquecedores que dispõe.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pela fomentação e viabilização desta pesquisa.

A todos aqueles que contribuíram de alguma maneira ao longo de toda essa jornada, pelo apoio e incentivo às suas maneiras.

A todos os sujeitos que se dispuseram a colaborar, seja nas conversas informais, nos bastidores ou nas entrevistas, afinal esta pesquisa é resultado da disponibilidade e solicitude dessa grande comunidade. Gratidão Txais, Haux, Haux!

*Cada mulher tem acesso potencial ao Rio Abajo Rio, esse rio por baixo do rio. Ela chega até ele através da meditação profunda, da dança, da arte de escrever, de pintar, de rezar, de cantar, de tamborilar, da imaginação ativa ou de qualquer atividade que exija uma intensa alteração da consciência. Uma mulher chega a esse mundo-entre-mundos através de anseios e da busca de algo que ela vê apenas com o cantinho dos olhos. Ela chega lá com artes profundamente criativas, através da solidão intencional e da prática de qualquer uma das artes. E mesmo com essas práticas bem executadas, grande parte do que ocorre neste mundo inefável permanece para sempre um mistério para nós por desrespeitar as leis físicas e racionais como as conhecemos.*

Clarissa Pinkola Estes

## RESUMO

BUENO, Natássia Henriques Daldegan. **O Sagrado e o feminino: as mulheres e suas vicissitudes no consumo da ayahuasca.** 2017. 111 p. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Programa de Pós Graduação em Psicologia. Núcleo de Saúde. Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2017.

A presente pesquisa se propôs a explorar o universo feminino dentro de ritualísticas de consumo da ayahuasca. Ela se efetivou em uma comunidade ayahuasquera não institucionalizada, situada na zona rural que compreende o município de Porto Velho, capital rondoniense. A pesquisa realizou-se entre os meses de janeiro e outubro do ano de 2016, onde foram entrevistados quatro sujeitos a fim de compreender os diversos aspectos relativos ao feminino que se constroem nas relações das ritualísticas com a ayahuasca. Para tanto, o método psicanalítico foi utilizado a fim de compreender as representações subjacentes aos discursos proferidos, cujas interpretações se pautam à luz do referencial teórico-metodológico de Freud e Lacan. A ingestão desta planta leva ao transe místico proporcionado pelos Estados Alterados de Consciência (EAC), também conhecido como voo extático. A busca pela espiritualidade através do consumo de substâncias psicoativas se mostra cada vez maior, enquanto que o mal-estar provocado pelo excessivo encontro com o real vem se exacerbando. A proximidade da mulher com o real a coloca em uma posição favorável para tomar a frente neste contexto ritualístico. As mulheres da comunidade estudada são tidas como um importante elemento de purificação e castidade, o que as confere maior proximidade com o Sagrado. Neste sentido, exploraram-se as insígnias à elas relacionadas, percebendo os lugares que encarnam frente à castração. Dentre as diversas facetas que assumem estas mulheres, entre o semblante e o pequeno *a*, a Deusa Criadora e a maternidade, percebeu-se que elas se situam na hiância entre *ter* e ser o *falo*, deslizando de posição de acordo com a necessidade da ocasião. Foi possível perceber que estas mulheres são designadas a partir do referencial masculino, portando o semblante da Virgem Mãe, a Rainha Universal. Compreende-se que estas pessoas creem em um mito originário da doutrina seguida como expressão do feminino, reproduzindo-o em seus cotidianos e encarnado por suas mulheres.

**Palavras-Chave:** Psicanálise ; Ayahuasca ; Feminino; Lacan ; Sagrado



## ABSTRACT

BUENO, Natássia Henriques Daldegan. **The Sacred and the feminine: the women and her vicissitudes in the consumption of ayahuasca.** 2017. 111 p. Dissertation (Master's degree in Psychology). Post-Graduation in Psychology. Health Center. Federal University of Rondônia. Porto Velho, 2017.

The present research aims to explore the feminine universe inside the rituals of consumption of ayahuasca. It took place in a non-institutionalized ayahuasquera community, located in the rural area of Porto Velho's county, capital of Rondônia. The research was effected between January and October of 2016, and four people were interviewed in order to understand the various aspects related to the feminine that are built behind the relations inside the ayahuasca's rituals. Therefore, the psychoanalytic method was used to understand the representations underlying their discourses, whose interpretations are based on the theoretical and methodological reference of Freud and Lacan. The ingestion of this plant leads to the mystical trance provided by Altered States of Consciousness (ASC), also known as ecstatic flight. The search for spirituality through the consumption of psychoactive substances is increasing, while the malaise caused by the excessive encounter with the real is exacerbated. The nearness of woman with the real puts her in a favorable position to take the lead in this ritualistic context. The women of the community investigated are regarded as an important element of purification and chastity. Therefore, it was necessary to explore the insignia related to women, realizing the places that they incarnate in view of the castration. Among the many facets that they assume, between the semblance and the little *a*, the Creative Goddess and the motherhood, it was noticed that they are situated in the gap between *having* and *being* the phallus, sliding their position according to the occasion. It was possible to realize that these women are designated from the masculine referential, carrying the semblance of the Virgin Mother, the Universal Queen. It was pointed that these people believe in an originating myth from their followed doctrine as an expression of the feminine, reproducing it in their daily lives and incarnated by their women.

**Key words:** Psychoanalysis ; Ayahuasca ; Feminine ; Lacan ; Sacred ;

## SUMÁRIO

1.	CONSIDERAÇÕES INICIAIS .....	10
2.	MÉTODO .....	15
2.1	Local .....	18
2.2	Colaboradores .....	19
2.3	Instrumentos .....	21
2.4	Procedimentos .....	23
2.5	Análise dos dados .....	25
3.	SOBRE A MULHER E O FEMININO .....	27
3.1	O feminino na psicanálise: a teoria freudiana .....	30
3.2	Lacan e a função fálica .....	34
3.3	A mulher não existe .....	41
3.4	A mulher entre a mãe e a criança.....	55
4.	ACHADOS E DISCUSSÕES .....	66
4.1	Contextualizando a ingestão da ayahuasca .....	66
4.2	O Sagrado e o feminino: As representações do feminino entre usuários da ayahuasca .....	77
5.	CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	97
6.	REFERÊNCIAS .....	101
7	APÊNDICE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido .....	108
8.	ANEXO – Parecer Consubstanciado do CEP.....	110

## 1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O acentuado crescimento de inúmeras maneiras místicas e míticas de significação ideológica do mundo é uma questão demasiadamente instigadora ao pensar uma sociedade altamente globalizada e científica como a atual. Apesar das teorias tradicionais que constituem um modelo filosófico-científico, o misticismo exotérico, a religião, o ocultismo e várias outras formas alternativas de crenças são cada vez mais procurados.

No atual contexto, muitas substâncias alucinógenas se destacam nos estudos de intervenção médica na diminuição de doenças físicas e do sofrimento psíquico. A utilização da ayahuasca faz parte do atual cenário cultural rondoniense e tem sido pesquisada em suas mais diversas facetas. A incorporação de novos adeptos aos cultos ayahuasqueros cresce cada vez mais nesta região, expandindo-se pelo Brasil e por outros países. Não se pode ignorar os aspectos subjacentes a seu consumo, bem como este acentuado crescimento.

A palavra *ayahuasca* tem sua origem na língua *quéchua*, falada pelos índios da América latina, sendo que *aya* significa morto, espírito, e *waska* significa cipó (SANTOS; MORAES; HOLANDA, 2006). Assim, esta palavra quer dizer espírito do cipó, em uma referência à força espiritual subjacente à sua ingestão, ao mesmo tempo em que faz uma alusão às características da própria bebida como o aspecto e a cor em decorrência da presença do cipó *Banisteriopsis caapi* no seu preparo. O preparo ocorre por meio da infusão deste cipó com as folhas *Psychotria viridis*, sendo que estes elementos recebem diferentes nomes relativos aos diferentes contextos de utilização. Em Porto Velho utiliza-se com maior frequência os termos *chacrona* para a folha e *mariri* para o cipó, em decorrência do crescimento acentuado da União do Vegetal, religião ayahuasquera desenvolvida no interior da região rondoniense. Mas também é muito comum as expressões *jagube* e *rainha*, provenientes da instituição religiosa conhecida como Santo Daime.

A *dimetiltriptamina* (DMT) é um alcaloide existente nas folhas de *Psychotria viridis*. Sua combinação com o cipó *Banisteriopsis caapi* ativa o potencial psicoativo contido neste alcaloide e faz com que a mistura seja considerada uma substância alucinógena e, portanto, perturbadora do Sistema Nervoso Central. Fisiologicamente age sobre o sistema serotoninérgico, atuando como agonista em receptores pós-sinápticos 5-HT<sub>2</sub> (FANTEGROSSI; MURNANE; REISSIG, 2008; LYVERS, 2003), promovendo alterações qualitativas e quantitativas do funcionamento cerebral. Isso significa dizer que sua ingestão produz efeitos inesperados na senso-percepção causando profundas alterações nos estados de consciência, na percepção, nas sensações vivenciadas e no humor.

Sabe-se que a utilização deste tipo de substância remonta a datas pré-históricas (SCHULTES ; HOFMANN, 2000), uma vez que o ser humano busca, desde os primórdios, estados alterados de consciência, fato percebido por muitos autores como um processo natural que compõe a história humana (HUXLEY, 1954 ; LABATE ; ARAÚJO, 2002; SCHULTES ; HOFMANN, 2000), que pode ser elucidado tanto pela ingestão de plantas e fungos por tribos americanas e africanas, como pela utilização de técnicas naturais como a autoflagelação, a meditação e o jejum.

Os Estados Alterados de Consciência (EAC) são normalmente alcançados pela ingestão de alguma substância alucinógena. Contudo, algumas pessoas recorrem às técnicas naturais para promover este encontro consigo mesmo, como é o caso da hiperventilação, o jejum e a própria meditação, que requer um controle maior da mente e das funções corporais. Sobre isso, (FREUD, 1930/2006, p.86) afirma que:

É possível que haja substâncias na química de nossos próprios corpos que apresentem efeitos semelhante [a ingestão de tóxicos], pois conhecemos pelo menos um estado patológico, a mania, no qual uma condição semelhante à intoxicação surge sem administração de qualquer droga intoxicante.

A intoxicação a qual Freud (1930/2006) se refere está relacionada à ação serotoninérgica. Sabe-se que a liberação de serotonina provoca efeitos agradáveis que podem alterar significativamente a percepção do ser humano (FANTEGROSSI; MURNANE; REISSIG, 2008; LYVERS, 2003). Os Estados Alterados de Consciência provocam sensações prazerosas que em algumas religiões são tidas como uma conexão divina com o cosmos. A ingestão da ayahuasca, neste sentido, pode ser percebida como uma maneira de viabilizar o sentimento de prazer por meio do acesso a essas ações serotoninérgicas.

A ayahuasca se situa como uma substância psicoativa típica da região amazônica, majoritariamente utilizada em cerimônias de cunho religioso. Sua ingestão, na maioria das vezes, está ligada a um forte sentimento religioso. É difícil precisar datas históricas que situem o início de sua ingestão, entretanto sabe-se que esta é uma planta característica da América do Sul, consumida, a priori, por etnias incas, peruanas, colombianas, brasileiras e venezuelanas (SANTOS; MORAES; HOLANDA, 2006). Neste sentido, pode-se inferir que o consumo da ayahuasca remonte a culturas pré-colombianas e sua utilização entre estes povos sempre esteve ligada a uma forma de autotranscendência e contato com o Sagrado em ritos cerimoniais bem estabelecidos.

De acordo com Cemin (2001), sua institucionalização teve origem no Brasil, no estado do Acre com o culto daimista. Na década de trinta, Raimundo Irineu Serra, mais conhecido

como mestre Irineu, fundou uma religião que possuía em seu cerne a utilização da ayahuasca: o Santo Daime. Nasceu assim, no Brasil, a primeira religião ayahuasquera que, posteriormente, abriu caminho para o desenvolvimento de diversos centros ayahuasqueros na região e no mundo, dentre os quais os mais conhecidos são: a União do Vegetal, a Barquinha, o Santo Daime e o Elixir da Vida do Terceiro Milênio. É importante ressaltar que, mesmo após a institucionalização desta substância, os povos indígenas continuam a utilizá-la em seu contexto ritualístico primordial, que não se relaciona ao contexto institucionalizado das religiões ayahuasqueras.

Rondônia é o terceiro estado que obteve maior crescimento da população evangélica nos últimos anos<sup>1</sup>. Esse quadro se mostra em ascensão em todo o Brasil. Apesar da enorme tendência tecnológica e o relevante avanço da ciência no século XXI, a busca religiosa continua pungente. Aparentemente, as facilidades incorporadas pelas novas tecnologias não são suficientes para aplacar o mal-estar generalizado e, inclusive, talvez sejam elas mesmas as maiores causadoras de angústia e do consequente mal-estar atual.

A busca pela espiritualidade, seja ela religiosa ou não, se mostra igualmente crescente dentro do atual cenário rondoniense. Neste sentido, o consumo da ayahuasca aparece como uma desconstrução das religiões cartesianas, sendo cada vez mais procurada por diversos grupos de pessoas. Tal fato se mostra extremamente intrigante visto a relação que se estabelece entre as restrições religiosas e o desenfreado imperativo de gozo ao qual a modernidade nos submete, dentro de uma sociedade efêmera e imediatista.

A incorporação dos Estados Alterados de Consciência nos cultos religiosos parece emergir como uma forma de amenizar o mal-estar que surge do confronto com o vazio. O consumo de substâncias psicoativas tem aumentando na medida em que o mal-estar provocado pelo excessivo encontro com o real vem se exacerbando, em que se pese a crescente quantidade de recursos para anestesiá-lo. Mesmo sobre o torpor dos psicotrópicos o real persiste em se ratificar.

O confronto com o real é aterrorizador e anestesiá-lo não o dissipará. Naturalmente, as mulheres se relacionam melhor com o real, uma vez que lidam cotidianamente com a falta inscrita pela castração (BARROS, 2012a). Aturar o real significativo por trás da falta é um atributo majoritariamente feminino, bem como atribuir-lhe diferentes sentidos, ressignificando constantemente suas relações. Mas como é ser mulher em uma sociedade moderna que oferece inúmeros recursos para aplacar o horror deixado pelo real?

---

<sup>1</sup> De acordo com a revista *exame on-line*: As capitais mais (e menos) evangélicas do Brasil. *Exame on-line*, São Paulo, 27, fev., 2013.

A feminilidade clama pela constante resignificação da falta, e consequentemente, das relações objetais que lhe são apresentadas. A sociedade moderna dita um imperativo de gozo que incita o consumo imediato dos objetos disponíveis no mercado, oferecendo inúmeros novos recursos para tamponar a essa falta. “Ninguém duvida da hegemonia do discurso capitalista em nossos dias, derivando dele o mercado, um dos nomes do Outro” (BARROS, 2012b, p.4). A mulher tenta incessantemente obturar o vazio relativo à falta que jamais deixará de se inscrever. O falo que ela busca não é facilmente encontrado nos artefatos cotidianos uma vez que diz respeito à ordem do significante.

Apesar do aumento significativo do movimento feminista, da constante busca por igualdade de direitos e da conquista de seu espaço na atual sociedade, as mulheres continuam buscando afirmação de seu lugar, indo ao encontro de suas demandas. Diplomas, cursos técnicos, motoristas, doutoras, mecânicas e eletricistas... Toda uma nova gama de possibilidade que se abre às mulheres modernas. Contudo, o real não cessa de se inscrever, ratificando constantemente a falta evidente na mulher. O amor para com um homem parece continuar sendo, até hoje, a melhor forma de apaziguá-lo.

No século passado, um bom casamento compunha a melhor saída para as mulheres. Desfrutar de uma boa vida significava desenvolver uma grande família a partir de um casamento apropriado. Há muitos anos as mulheres são referenciadas a partir do homem, seja como esposa, mãe, filha ou irmã. Buscar tamponar a falta por meio do falo masculino pareceu, por centenas de anos, a única solução para o confronto com o real ao qual as mulheres estão expostas. Nos dias atuais, não obstante a liberdade por elas alcançada, este ainda parece compreender, para muitas mulheres, o meio mais eficaz de sua obturação.

Tendo em vista a relativa proximidade que as mulheres possuem com o real, pareceu-me interessante compreender o lugar dessas mulheres em uma comunidade onde o feminino assume a frente nas questões relativas ao Sagrado através do voo extático atingido pelos Estados Alterados de Consciência. A ingestão de uma substância psicoativa como meio de apaziguar o real mostrou-se por demais intrigante, especialmente em uma sociedade de mulheres autônomas e independentes que restringem sua ocupação às atividades denominadas como femininas. Atividades estas essencialmente delimitadas pelo referencial masculino.

A fixação do feminino a partir de um referencial masculino perdura até os dias atuais. Isso ocorre em razão do desdobramento do processo de socialização encontrar-se relacionados à função materna (SEGATO, 1998). De acordo com Segato (1998, p. 6) “a mulher emerge como um ser social sem chegar a quebrar a identificação com a mãe”. Conforme a autora, o processo de identificação secundária, para o homem, ocorre por meio da ruptura, enquanto

que para a mulher “não há um corte claro entre a identificação primária com a mãe e a identificação secundária que dá origem à identidade de gênero, pois ambas tem um mesmo referente” (Idem).

Desta forma, a presente pesquisa foi realizada ao longo de todo o ano de 2016, em uma comunidade localizada na região de Porto Velho, capital rondoniense. Ela foi desenvolvida com os habitantes fixos e também com os viajantes que lá se estabelecem, seja de maneira permanente ou temporária. A pequena sociedade é composta, de maneira perene, por crianças, adolescentes, duas mulheres e um homem, anfitrião da comunidade. Além disso, existe uma alta rotatividade de pessoas que nela se abrigam, uma vez que a mesma se encontra sempre aberta à recepção de novos membros. Alguns acabam por fixar residência permanente, outros passam uma temporada e os demais se restringem a comparecer nos dias de cerimônia realizada com a ayahuasca.

Os membros da comunidade não fazem parte de uma instituição formal, embora possuam crenças e ritualísticas bem delimitadas. Compreende-se que os mesmos fazem parte de um núcleo daimista não regulamentado, cuja base se pauta na linha de Sebastião Mota, mas que ainda assim, serve aos propósitos desta religião, uma vez que seguem muitas de suas ritualísticas, sendo algumas delas modificadas e outras adaptadas ao contexto local.

A comunidade pesquisada faz distinção de gênero nas atividades desenvolvidas durante o consumo da ayahuasca, atribuindo distintas atividades aos homens e às mulheres. Ainda que a separação sexual das atividades não ultrapasse as barreiras ritualísticas, mantendo-se reservadas para os ritos desenvolvidos com a planta, a crença nesta divisão mostrou-se demasiadamente acentuada nos dias de ingestão, levantando questionamentos que exigiram uma exploração maior das questões relativas ao feminino: qual seria o lugar das mulheres frente aos rituais realizados com a ayahuasca? A fim de melhor compreender as crenças subjacentes à sua ingestão e as circunstâncias que envolvem sua ritualística no que diz respeito à divisão de atividades atribuídas às mulheres, fez-se necessário explorar as ideologias que permeiam a comunidade acerca do universo feminino.

## 2. MÉTODO

A presente pesquisa teve como base o método qualitativo, uma vez que o mesmo se mostrou imprescindível para a compreensão subjetiva das relações de gênero e crenças que os sujeitos construíram para si, bem como suas implicações em seu modo de viver. Para que houvesse uma compreensão global da representação do feminino pela comunidade específica que consome ayahuasca foi importante focar em todos os processos que envolvem as atribuições das atividades de acordo com o gênero. É neste sentido que tal método foi escolhido, já que, de acordo com Minayo e Guerriero (2014), ele valoriza o entendimento dos processos e não somente dos resultados. Para Minayo (2008, p.57), este é o método mais adequado para a compreensão “das relações, das representações, das crenças, das percepções e das opiniões, produtos das interpretações que os humanos fazem a respeito de como vivem, constroem seus artefatos e a si mesmos, sentem e pensam”.

De acordo com Turato (2005, p. 509) “o significado tem função estruturante: em torno do que as coisas significam, as pessoas organizarão de certo modo suas vidas, incluindo seus próprios cuidados com a saúde”. Uma das formas de apreensão desta subjetividade implícita nos fenômenos sociais é a leitura psicanalítica que se debruça em um universo simbólico a fim de melhor compreendê-lo. Tal método funciona como via de acesso ao universo subjetivo de cada um, na medida em que viabiliza o desvelamento minucioso do funcionamento psíquico, ao mesmo tempo em que fornece os subsídios necessários para a compreensão de determinadas crenças e atitudes singulares aos seres humanos.

A partir da singularidade dos sujeitos obteve-se a compreensão dos significados implícitos atribuídos ao feminino nos rituais com a ayahuasca. Laplanche (1987, p. 10 – grifos do autor) assevera que “*o objeto da psicanálise não é o objeto humano em geral*; não se trata do homem que podemos delimitar através de várias ciências - a psicologia, a sociologia, a história, a antropologia-, mas do objeto humano, na medida em que formula, que dá forma à sua própria experiência.” É apenas por meio de sua própria história, subjetiva e singular, que se faz possível a compreensão da experiência com o dado fenômeno, neste caso, as atribuições de atividades de acordo com o gênero nos rituais relacionados à ayahuasca.

Lacan (1967/2003) propõe os termos psicanálise em intensão e extensão para diferenciar aquilo que diz respeito à clínica e àquilo que a ultrapassa. O autor pontua ainda a necessidade de ampliar o campo psicanalítico de modo a contemplá-lo também fora da clínica: “Tudo o que resume a função de nossa Escola como presentificadora da psicanálise no mundo é a psicanálise em *intensão*, ou seja, a didática, como não fazendo mais do que



preparar operadores para ela” (LACAN, 1967/2003, p. 251 – grifo meu). A psicanálise em extensão, portanto, corresponde à pesquisa fora do *set* e do *setting* terapêutico da análise e constitui uma técnica eficaz de compreensão de um dado fenômeno a partir da investigação dos processos psíquicos e aspectos subjetivos envolvidos em sua concepção, ainda que de forma inconsciente e latente.

A psicanálise em extensão, também conhecida com psicanálise extramuros ou psicanálise exportada (LAPLANCHE, 1987), diz respeito aos processos psíquicos que ocorrem fora do cenário clínico, abrangendo-se dentro dos próprios fenômenos sociais. De acordo com o Laplanche (1987, p. 12) ela seria “a psicanálise se dirigindo para fora-do-tratamento, não de maneira acessória, como um ao-lado-de, mas fundamentalmente, dirigindo-se adiante dos fenômenos culturais”, visto que tais fenômenos são reflexos dos aspectos subjetivos que dirigem as ações humanas.

É nítida a importância da psicanálise em extensão nas obras de Freud, sendo evidenciada em grande parte de seus trabalhos, principalmente nos estudos da arte e da religião, como é o caso de “Moisés e o monoteísmo”, “Totem e tabu” e até mesmo no estudo das psicoses e das neuroses como nos casos “Schreber” e “pequeno Hans”. A partir de casos singulares, ou ainda, de fenômenos culturais específicos de um determinado grupo, faz-se possível a compreensão de aspectos gerais, que se abrangem a outros grupos sociais.

Conforme Laplanche (1987, p. 12) a psicanálise em extensão se dá “a partir desse movimento que dirige a psicanálise para a cultura e que faz com que o que homem psicanalítico não seja somente um homem segundo a psicanálise, estudado pela psicanálise, mas um homem que doravante está marcado culturalmente pela psicanálise”. Os fenômenos culturais são marcados pelos fenômenos psíquicos vivenciados pelos sujeitos e vice-versa. Isso quer dizer que as experiências sociais, são, de certa forma, ampliações de experiências subjetivas, que acabam por gerar um ciclo retroalimentar.

A psicanálise enquanto interpretação dos dados pesquisados se detém sobre a dimensão inconsciente e abrange a maneira com a qual os sujeitos se enredam nos fenômenos sociais (ENRIQUEZ, 2005) e, portanto, se relaciona com o imaginário social e subjetivo de certos elementos culturais. Sendo assim, ao mesmo tempo em que os dados encontrados dizem respeito ao sujeito, referem-se também ao coletivo, pois, a partir destes torna-se possível inferir a generalização e repercussão de tais ocorrências nos mesmos grupos sociais, visto que estes eventos encontram-se subjacentes ao imaginário social ao qual está atrelado. Apesar de se tratar de uma pesquisa que remete ao particular, a singularidade dos

acontecimentos “não impede o estabelecimento de constantes gerais, quer dizer, das condições que se repetem com mais frequência.” (BLEGER, 1971, p. 20).

Os fenômenos psicanalíticos encontrados em determinados grupos são permeados por aspectos culturais, e, portanto, podem se estender a diversos outros grupos que partilham da mesma cultura. Sobre seus preceitos, Lacan (1967/2003, p. 261) afirma que “é no próprio horizonte da psicanálise em extensão que se ata o círculo interior que traçamos como hiância da psicanálise em intensão”. O autor centra esse horizonte em três pontos: no simbolismo do mito edípiano, naquilo “que é qualificável de edípiano na experiência” (Ibidem, p. 263) e no real da experiência. Isso significa dizer que, para o autor, todo fenômeno social se compõe em torno desses três eixos.

O real da experiência é a constante universalizadora do fato. Conforme Lacan (1967/2003, p. 263), o que emerge do real, na psicanálise em extensão, representa “a reação de precursores em relação ao que se irá desenvolvendo como consequência do remanejamento dos grupos sociais pela ciência, e, nominalmente, da universalização que ela ali introduz”. Toda e qualquer ação social é permeada por um simbólico que pode ser desvelado a partir do contato com o real desta ação.

O real da experiência proporciona a emersão do fato em si. Ele diz respeito ao sujeito e à sua forma de significar suas ações, sendo necessária sua interpretação a fim de desvelá-lo. “Nesse movimento de se-dirigir-para-fora da psicanálise, distingo dois aspectos, dois movimentos, ou um duplo aspecto de um mesmo movimento: com certeza o aspecto interpretativo, teórico, inclusive especulativo, mas também um aspecto real” (LAPLANHCE, 1987, p. 12). Sobre este último, o autor continua:

Por aspecto real entendo que a psicanálise, não apenas como pensamento e como doutrina, nas obras de psicanálise dita extramuros, mas como modo de ser, invade o cultural. A psicanálise é um imenso movimento cultural e, neste sentido, é o conjunto da psicanálise que se dirige para fora-dos-muros (Idem).

As motivações inconscientes subjacentes aos atos humanos são cotidianamente repassadas e significadas por diferentes sujeitos. O conjunto dessas ações, ou “o conjunto da psicanálise que se dirige para fora-dos-muros”, conforme cita Laplanche (1987, p.12) é justamente o constituinte dos movimentos culturais. O real compreende o significante da experiência, o significado que subjaz o fomento das ações singulares ou coletivas. Desta forma, pode-se compreender o real da experiência como um agente duplo, aquele que, secretamente desvela o significante do fenômeno observado e que, por esta mesma razão, torna possível sua universalização.

A psicanálise enquanto método de pesquisa funciona de maneira similar ao método da investigação clínica, valendo-se prioritariamente da inferência do significado juntamente com o colaborador entrevistado. Esta construção ocorre em um espaço que Hermann (1993) conceitua como inconsciente relativo, que equivale aos processos psíquicos da relação pesquisador-entrevistado e configura o campo da pesquisa em psicanálise.

A leitura psicanalítica mostrou-se um recurso adequado para o atual estudo uma vez que esta se debruçou nas manifestações inconscientes referentes ao feminino no contexto da ingestão da ayahuasca. É neste sentido que esta modalidade de pesquisa qualitativa alcança o cerne da questão do sujeito, por trazer à tona seus conteúdos latentes; não manifestos. Tal característica é de suma importância na apreensão do significado subjacente à prática estudada, pois é a partir dela que se consegue a compreensão global, e, portanto, o significado mais profundo das diversas facetas do feminino. A busca pelo real da experiência no consumo da ayahuasca entre as mulheres da comunidade pesquisada, proporcionada pela psicanálise em extensão, permitiu a emersão do significado atribuído a esta prática.

## 2.1 Local

A pesquisa foi realizada em uma comunidade rural localizada em uma estrada vicinal dentro do espaço territorial de Porto Velho - RO. As estradas vicinais ou *linhas*, como são popularmente conhecidas em Rondônia, são estradas – em regra de jurisdição municipal – que dão acesso a pequenos núcleos populacionais e a propriedades rurais. Geralmente as linhas são as únicas vias de acesso destes núcleos aos centros urbanos.

Em regra, as *linhas* não possuem pavimentação asfáltica e as condições de tráfego em seu traçado em determinados períodos do ano, sobretudo na época de chuva, são precárias. Comumente, às adjacências das *linhas* podem ser observadas algumas propriedades rurais, pequenos comércios, igrejas, escolas rurais e postos de saúde que suprem a demanda local.

A pesquisa foi desenvolvida com moradores ou viajantes acomodados na comunidade situada em uma *linha* na região de Porto Velho. O local é particular, habitado por três moradores fixos e seus filhos. No entanto, é comum e muito frequente receberem pessoas externas, em sua maioria desconhecidos, para morar e contribuir com a manutenção da vida local. De modo perene, a comunidade é composta por cinco crianças, um adolescente, duas mulheres e um homem. Atualmente, existem dezesseis membros externos, de ambos os sexos, habitando na comunidade. Entre eles encontram-se as mais diversas nacionalidades: venezuelana, colombiana, boliviana, espanhola e brasileira das mais diversas regiões do país. O número de pessoas dividindo o mesmo espaço costuma triplicar nos fins de semana e/ou

nos dias de rituais. Isto se dá em razão da distância da comunidade em relação à cidade, o que faz com que as pessoas acabem dormindo e/ou passando o fim de semana.

Os colaboradores não fazem parte de uma instituição ayahuasquera formal, no entanto, a própria comunidade em si já funciona como uma, com regras e limites bem estabelecidos. Os participantes têm por base o sistema daimista – do Santo Daime, instituído por Raimundo Irineu Serra – e, portanto, seguem muitas de suas ritualísticas, sendo algumas delas modificadas e outras adaptadas ao contexto local.

## 2.2 Colaboradores

A priori, os sujeitos foram contatados através do método Bola de Neve, (BIERNACKI; WALDORF, 1981), que se caracteriza pelo desencadeamento de uma rede social por meio de indicações de terceiros. Este método, cujo nome original é *snowball*, consiste em uma indicação inicial de sujeitos que se enquadrem no perfil a partir da participação de um terceiro, e assim sucessivamente, gerando o desencadeamento de uma rede social de pessoas que compartilham algo em comum. Assim:

Os participantes iniciais de um estudo indicam novos participantes que por sua vez indicam novos participantes e assim sucessivamente, até que seja alcançado o objetivo proposto (o “ponto de saturação”). O “ponto de saturação” é atingido quando os novos entrevistados passam a repetir os conteúdos já obtidos em entrevistas anteriores, sem acrescentar novas informações relevantes à pesquisa (BALDIN ; MUNHOZ, 2011, p. 332).

A intenção seria levantar dados de diferentes pessoas de diferentes locais que ingerem ayahuasca. No entanto, a comunidade investigada mostrou-se receptiva à realização da pesquisa logo no primeiro contato, o que fez com que o foco se voltasse para ela, uma vez que a vivência e a observação proporcionariam maior riqueza de dados e esclarecimentos acerca das situações de consumo. Com isso, a pesquisa sofreu sua primeira mudança de eixo.

A fim de manter a integridade física e psíquica dos colaboradores seus nomes foram mantidos em sigilo, optando-se pela utilização de pseudônimos que fazem referência a mitologia andina já que estes se encontram em consonância com as crenças ideológicas da maioria dos participantes. Pelo mesmo motivo, houve a modificação de informações que possam identificá-los de alguma forma, de modo que este fato não acarretou qualquer prejuízo para a pesquisa. Os pseudônimos escolhidos relacionam-se a nomes de deuses Incas, fazendo jus ao estilo de vida da comunidade pesquisada.

Foram entrevistados cinco colaboradores, um homem, Inti e quatro mulheres: Mama Quilla, Mama Sara, Coya e Quispe. Inti, 52 anos, é o líder da comunidade e mestre das

cerimônias e foi assim chamado por simbolizar o sol, o deus mais notório do império Inca. Mama Quilla, 50 anos, é sua primeira esposa e foi assim designada pela sua relação com a lua e o firmamento, representando a criação da comunidade e toda a origem da doutrina que cultuam. Mama Sara, 42 anos, também é casada com Inti e é irmã biológica de Mama Quilla. Ela é a cozinheira do grupo e foi assim intitulada, pois representa a deusa mãe do milho, principal alimento Inca. Juntos os três formam o alicerce espiritual da comunidade. Coya, 26 anos, e Quispe, 27 anos, são participantes ativas da comunidade, fazendo-se presente em todos os rituais, ajudando financeiramente todo o grupo. Coya é a filha da lua, aquela que a sucede, e foi assim chamada por ser considerada o braço direito da comunidade por reunir os demais membros nos dias de trabalho e feitura.

Inti já possuiu diversos ofícios. Há dois anos o mesmo desempenhava a função de oleiro, mas após acabou abandonando a profissão. Seu carro-chefe é a marcenaria, ofício que desenvolve muito antes mesmo de sua vinda à Porto Velho, ainda quando morava no nordeste. Atualmente ele não possui nenhuma ocupação profissional, mas ainda desempenha essas atividades quando necessário. Ele ajuda principalmente nas atividades que exigem força e planejamento, como construir uma casa, capinar o terreno ou modificar algum espaço do sítio. O mesmo é o anfitrião da comunidade, a quem muitas pessoas pedem conselhos e iluminação. Inti possui nove filhos: duas meninas e sete meninos, cuja faixa etária varia desde os 28 anos até 2 meses de idade. Seis dentre eles ainda moram com ele. Ele afirma ter uma boa relação com todos, mesmo àqueles mais ausentes.

Mama Quilla é a primeira esposa de Inti. Ela é formada em contabilidade e ex-servidora pública. Eles se conheceram há trinta anos, quando se casaram e tiveram três filhos: dois meninos e uma menina. Mama Quilla e Inti moravam em Porto Velho e ambos tinham seus empregos. As crianças frequentaram a escola e terminaram o ensino médio. Anos depois eles tiveram mais dois filhos, que atualmente possuem dezesseis e doze anos e, de todos, são os únicos que ainda moram com eles. Estes dois frequentaram por pouco tempo a escola e recebem atualmente educação domiciliar.

Mama Quilla é a proprietária do terreno onde a comunidade se estabeleceu. Logo quando ela o adquiriu, Inti começou a passar os fins de semana, em seguida algumas semanas até que se estabeleceu nessa área. Mama Quilla permaneceu na cidade cerca de sete anos até resolver abandonar o emprego e ir morar com Inti, no sítio. Foi nessa época que o casal resolveu instalar energia elétrica no local e o sistema de encanação da água. Eles optaram por uma vida mais simples, que lhes permitisse maior contato com os filhos e com a natureza. Depois de abandonar o emprego ela se tornou dona de casa, e, atualmente, trabalha realizando

esculturas de argila para vender. Ela teve uma educação cristã e até hoje é muito devota dos santos católicos, criando diversas estatuetas de Virgem Maria ou de São Francisco. Ela também esculpe elementos místicos como o sol, a lua e o universo. Muitas de suas inspirações criativas provêm do transe durante a ingestão da ayahuasca.

Mama Sara tinha 27 anos quando experimentou ayahuasca pela primeira vez. Na época ela era casada e possuía dois filhos. Ela é formada e pós-graduada em matemática e, na época, possuía dois empregos: era professora de Ensino Fundamental, e era também servidora pública. Seu casamento andava em crise e ela trabalhava muito. Quando teve contato com a ayahuasca ela percebeu que sua vida não fazia sentido, que ela estava seguindo uma direção que todos esperavam, mas que não a levaria a lugar algum. Ela admirava o novo estilo de vida da irmã e do cunhado (Mama Quilla e Inti) e começou a frequentar os rituais de ayahuasca também. Posteriormente, ela se envolveu com Inti e os três passaram a dividir o sítio. Ela possui quatro filhos com ele: três meninos, o mais velho tem aproximadamente nove anos, e uma menina que tem cinco meses de vida.

Depois de iniciar uma nova vida com a irmã e o cunhado, ela ainda lecionou alguns anos na escola rural próximo à comunidade. No entanto, por divergência de pensamentos ideológicos, a mesma optou por ser dona de casa. Mama Sara adora a maternidade e diz que todas as mulheres deveriam ter a experiência de serem mães nas mais diversas idades de suas vidas. Ela dedica a maior parte de seu tempo às crianças, lecionando aulas e cuidando delas. Ela também é a cozinheira da comunidade, preparando a maioria das refeições para o consumo de todos no local, além de fazer pão para vender na cidade. Ela também consegue uma parcela de renda por meio dos bordados que confecciona: chapeis, capas de livros, tapetes e paninhos. Toda a renda adquirida por qualquer membro da comunidade é revertida, em sua maioria, para o coletivo.

Atualmente a comunidade é composta por esse tripé, que, de acordo com os colaboradores, é a base de todas as religiões, remetendo diretamente ao Sagrado. A triangulação dos principais membros é a energia que direciona os rituais. Inti, casado com Mama Sara e ao mesmo tempo com Mama Quilla, é respeitado como símbolo de virilidade e saber. Diversas pessoas o procuram em busca de conselhos e iluminação espiritual.

### **2.3 Instrumentos**

Os instrumentos utilizados se pautam à luz do referencial teórico da psicanálise e, portanto, se constituíram em entrevistas abertas, escuta psicanalítica, observação e aplicação do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE – APÊNDICE). Também foi

utilizado um diário de campo onde foram anotadas as entrevistas bem como as observações. A observação foi o instrumento mais significativo para a coleta de dados, uma vez que permitiu apreender nos sujeitos os significados singulares atribuídos aos fenômenos. A observação também pode ser tida como uma técnica, e serviu, nesta pesquisa, como instrumento de apoio para as entrevistas, que só se fizeram compreender a partir dela (observação).

Foram realizadas cerca de dezoito visitas à comunidade, cuja maioria foi destinada à observação. Dentre elas, foi possível o acompanhamento de um dia de feitiço – ritual de preparação da bebida – bem como a participação em um ritual de ingestão da ayahuasca, o que permitiu a apreensão de alguns significados atribuídos à questão de gênero. A maior parte da construção do sentido das atribuições de gênero dentro da comunidade se deu a partir das observações bem como das conversas informais durante os momentos de lazer, o que possibilitou a compreensão acerca do modo de vida e das crenças subjetivas a respeito do Sagrado feminino nos rituais com a ayahuasca.

A observação foi composta de dois momentos: 1) observação visual do local e da interação entre as pessoas; e 2) a escuta de suas conversas e trocas de informações. A observação, quando efetivada através da escuta, pode ser conhecida, em psicanálise, como escuta flutuante, que constitui a capacidade de selecionar o conteúdo expresso pelo sujeito. Neste processo buscou-se a valorização do não dito, daquilo que o sujeito demonstrou sem, na realidade, tê-lo dito com palavras, mas que emergiu nas entrelinhas de seu discurso. “Na psicanálise se identificaria um discurso sobre o seu objeto (metapsicologia), uma metodologia de pesquisa que precisamente permita a “observação” do objeto, portanto, um procedimento ‘visualizado’.” (CELES, 2000, p. 8).

A entrevista aberta compôs outro instrumento utilizado na pesquisa, imprescindível para a compreensão do sentido atribuído pelos participantes. A mesma operou como um ativador dos principais conteúdos envolvidos acerca do feminino no consumo de ayahuasca, funcionando nos moldes da psicanálise e contendo apenas uma questão disparadora: *Fale-me sobre as atribuições das mulheres nos rituais com a ayahuasca*. A partir deste questionamento inicial foi possível para o sujeito dar vazão à associação livre, permitindo com isso a criação do campo psicanalítico. Buscou-se o desenvolvimento de um campo que permitisse a emersão de conteúdos referentes ao nível de envolvimento com a ayahuasca bem como às atribuições das atividades de acordo com o gênero, de forma a situar a compreensão deste significante em suas vidas.

A palavra é a via para a significação do mundo. É através dela que conseguimos compreender e significar os fenômenos e eventos que nos cercam bem como sermos

significados pelos outros. É a partir da fala e da apreensão dos signos linguísticos que se estrutura o inconsciente, pois cada palavra compõe uma cadeia de significantes que evocam determinados afetos frente às situações vivenciadas. Neste contexto, a linguagem foi instrumentalizada, podendo ser percebida como um instrumento fundamental de coleta de dados. Assim, a entrevista buscou alcançar as significações singulares aos sujeitos, uma vez que trata do ser falante e de sua relação com a língua. “(...) as formações do inconsciente podem representar enigmas e formações simbólicas, que podem ser trabalhadas por meio da palavra. Nesse momento é possível estabelecer a confiança na fala e na escuta de quem banca o endereço da fala.” (COSTA; POLI, 2006, p. 18).

No discurso, emerge da relação entrevistado-entrevistador uma pluralidade de informações que podem ser captadas não apenas por intermédio da fala do entrevistado, mas apreendidas também a partir dos gestos, das emoções, dos olhares, dos silêncios etc.. Neste sentido, o não-dito e os gestos podem ser desvelados pelo pesquisador contribuindo na construção de uma análise que considere de maneira mais ampla a subjetividade do entrevistado.

É importante ressaltar que, na pesquisa em psicanálise, o entrevistador compõe um importante papel, uma vez que ele está implicado ativamente na relação com o entrevistado através de uma relação transferencial. Neste tipo de pesquisa, o entrevistador deve ser instrumentalizado, já que sua percepção constitui um utensílio de trabalho, dada sua observação sobre o evento. Neste sentido, o pesquisador se torna o próprio instrumento de trabalho para a coleta de dados, por constituir ao mesmo tempo um veículo de observação e interpretação do fenômeno.

## **2.4 Procedimentos**

Os procedimentos práticos da pesquisa em psicanálise foram semelhantes àqueles realizados nas demais pesquisas qualitativas, diferindo-se apenas em relação à análise dos dados. Para a coleta de dados, foram utilizadas tanto entrevistas quanto observações, relatadas em um diário de campo, onde foram registrados os pontos relevantes para sua análise.

O método da pesquisa psicanalítica não traz inovações quanto à escolha dos sujeitos ou participantes, nem mesmo apresenta alguma peculiaridade quanto aos procedimentos para coleta de dados ou mesmo aos instrumentos e materiais empregados. Tais etapas metodológicas ficam a critério da criatividade do pesquisador. O que podemos introduzir como novidade são os dispositivos metodológicos utilizados nos procedimentos de análise dos dados (IRIBARY, 2003, p. 124).



Primeiramente a pesquisa foi submetida ao Comitê de Ética em Pesquisa da Fundação Universidade Federal de Rondônia (CEP/UNIR), conforme regulamenta a Resolução 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde (CONEP) a respeito de pesquisas que envolvem seres humanos, seja de forma direta ou indireta. A mesma teve início, então, apenas quando de sua aprovação, tendo recebido parecer favorável pelo referido comitê.

Em seguida, foi necessária a realização de uma sondagem de pessoas que conhecessem ou tivesse contato com os possíveis colaboradores. A pesquisa teve início no mês de janeiro de 2016, a partir de terceiros, onde houve uma indicação para que um dos membros da comunidade participasse como colaborador. Ao entrar em contato com Inti, mestre de cerimônias e anfitrião da comunidade, foi-me oportunizada a possibilidade de realização do levantamento de dados com todos os membros do local, desde que os mesmos aceitassem participar.

Desta forma, foi realizado um primeiro contato e averiguado o interesse destes sujeitos em serem colaboradores. A partir de suas anuências, deu-se início a pesquisa propriamente dita através da leitura e assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, explicando-lhes seus direitos e restrições em relação à pesquisa, conforme regulamenta a Resolução 466/2012 do CONEP.

Em seguida, foram realizadas diversas idas ao campo onde pude observar as crenças e os costumes locais. Este primeiro momento serviu para me inserir naturalmente na comunidade, de forma que minha presença se tornasse natural. Isto também me permitiu conhecer o cotidiano dos participantes bem como compreender seu modo de vida, compartilhando de seus momentos de lazer e participando das conversas informais.

Para a transcrição das entrevistas bem como das observações realizadas na comunidade, foi utilizado um diário de campo. Nele foram anotadas todas as informações consideradas relevantes para a construção da análise dos dados, inclusive a disposição do local, falas, gestos e aparentes sentimentos dos colaboradores. Concomitante a esta etapa de coleta de dados, os mesmos foram lidos em consonância com a teoria psicanalítica, valendo-se do método interpretativo para sua compreensão e análise. Para tanto, fez-se imprescindível o devido levantamento bibliográfico necessário para a interpretação dos resultados à luz deste referencial.

Conforme mencionado anteriormente, a pesquisa teve início no mês de janeiro de 2016 e se estendeu até o mês de outubro do mesmo ano. Durante este período foram realizadas diversas idas à comunidade, contemplando a coleta de cinco entrevistas, muita observação e conversas informais, bem como a participação em um ritual de ingestão da

ayahuasca, no qual foi possível vivenciar a experiência de seu consumo, e o acompanhamento de uma tarde de feitura da bebida. As entrevistas foram realizadas dentro da comunidade, em locais escolhidos pelos próprios colaboradores, como no salão principal, à beira do lago ou mesmo próximo à floresta.

## **2.5 Análise dos dados**

Os dados foram analisados à luz da interpretação psicanalítica, que constitui um método interpretativo da subjetividade (LAPLANCHE ; PONTALIS, 1982). Para tanto, foi levado em consideração dois constructos imprescindíveis para a compreensão deste referencial teórico: transferência e interpretação.

A interpretação constitui a “evidenciação do sentido latente de um material” (LAPLANCHE ; PONTALIS, 1982, p. 245) e compõe a base da teoria psicanalítica, sendo a partir dela que se obtém a análise dos dados neste tipo de pesquisa. Ela é aplicada, via de regra, em tudo o que traga a marca do inconsciente (CHEMAMA, 1995), desta maneira levou-se em consideração não apenas as falas durante as entrevistas, mas também os gestos e expressões bem como a compreensão desse conjunto de repertório expresso pelos sujeitos.

A busca de novos sentidos além das expressões manifestas foi realizada no campo do inconsciente relativo, onde ocorre a expressão dos conteúdos latentes ou manifestos do colaborador implicados na relação pesquisador-entrevistado. Na realidade, a interpretação ocorre em um espaço conjunto entre os dois, onde o pesquisador serve apenas como um instrumento que viabilize o acesso a estes conteúdos latentes. “O objetivo último da interpretação é o desejo inconsciente e a fantasia em que este toma o corpo.” (LAPLANCHE ; PONTALIS, 1982, p. 246). Assim, o que se buscou foram os desejos e fantasias relacionados ao fenômeno pesquisado, uma vez que estes ensejam em si a sua compreensão de modo geral.

Na teoria psicanalítica, o conceito de interpretação muitas vezes se confunde com o de observação, uma vez que aquela satisfaz à análise desta. A interpretação realizada pelo analista ou pelo pesquisador corresponde à compreensão dos aspectos revelados pelo sujeito à luz do referencial teórico psicanalítico a partir da observação do fenômeno que se busca. Assim sendo, observação e interpretação, embora estejam extremamente atrelados, constituem diferentes conceitos, onde esta é consequência daquela. Nesta pesquisa, a observação serviu como um instrumento para a realização da pesquisa de campo enquanto que a interpretação foi utilizada como uma técnica para a análise dos dados.

De acordo com Kaufmann, (1993, p. 280) “para ser eficaz, uma interpretação deve ser feita ‘na transferência’. A dissipação do passado exige sua atualização na relação que liga o

analisando ao analista, e é sobre esta última que a interpretação deve incidir.” Compreende-se, desta forma, que a interpretação é realizada no campo do inconsciente relativo, que por sua vez, depende da transferência para existir. A transferência, por sua vez, corresponde ao “processo pelo qual os desejos inconscientes se atualizam sobre determinados objetos” (idem).

A transferência que ocorre na clínica pode ser definida como um “vínculo afetivo intenso, que se instaura de forma automática e atual, entre o paciente e o analista.” (CHEMAMA, 1995, p. 217). Entretanto, o processo transferencial ocorre o tempo todo, nas mais diversas relações estabelecidas com os demais.

Fora da situação de análise, o fenômeno da transferência é constante, onipresente nas relações, sejam elas profissionais, hierárquicas, amorosas, etc. neste caso, a diferença com aquilo que ocorre em uma análise está em que os dois parceiros estão presos, cada um por seu lado, a sua própria transferência, da qual, com muita frequência, não têm consciência; motivo pelo qual não é organizado o lugar de um intérprete, tal como o encarnado pelo analista, na situação de um tratamento analítico. (CHEMAMA, 1995, p. 217)

Desta forma, o processo transferencial ocorre também no âmbito da pesquisa em psicanálise, entretanto, “na clínica, a escuta do analista implica que este ocupe o lugar de “suposto-saber” sobre o sujeito [...] Já nos contextos exteriores à clínica, há uma inversão do modelo, pois é o pesquisador quem supõe que o entrevistado saiba algo.” (ROSA; DOMINGUES, 2010, p. 186). O processo de transferência na pesquisa psicanalítica também foi levado em consideração no intuito da produção do texto utilizado na análise dos dados. “Enquanto no tratamento a transferência deve ser diluída, na situação de pesquisa deve ser instrumentalizada para produção do texto metapsicológico.” (ROSA; DOMINGUES, 2010, p. 185).

A fim de obter uma maior espontaneidade dos sujeitos no momento da realização das entrevistas, foi utilizado um diário de campo para registrar *pontualmente* os discursos dos sujeitos. Deste modo, a escolha deste método implicou na ausência de uma versão completa e literal das entrevistas realizadas, de maneira que no momento da confecção da análise utilizei-me da observação e das anotações realizadas no diário de campo.

### 3. SOBRE A MULHER E O FEMININO

A representação sobre o feminino se transformou ao longo dos séculos, situando a mulher em diferentes posições sociais, ainda que, de modo geral, sua posição mais frequente se encontre no seio familiar, enquanto esposa devota e mãe zelosa. Notadamente, cultura e época são propriedades imprescindíveis na caracterização do estereótipo feminino, que se molda conforme as práticas e os costumes sociais. Isso nos permite perceber o deslocamento dos signos e dos significados que este vocábulo representa dentro de um lapso temporal.

As produções midiáticas e discursivas muito revelam sobre o processo de transformação de determinados constructos sociais. O mesmo não poderia deixar de ocorrer com o feminino, cujas representações modificam-se socialmente de acordo com as produções discursivas e imaginárias, assumindo diferentes roupagens ao longo do tempo ao provocar deslocamentos em seu significado (PATRASSO ; GRANT, 2007) .

Buscando recordar menções históricas ao papel feminino, Eva emerge dos livros sagrados judaico-cristãos, sendo descrita como a mulher de Adão. Esse mito da gênese do mundo assinala desde os primórdios o lugar feminino atrelado à referência masculina. Nota-se que a mesma é nomeada exclusivamente neste lugar, onde se encontra perpetuamente situada em relação a Adão, o primeiro homem. Este mito judaico-cristão, que interpreta a criação do ser humano, muito demonstra acerca do papel feminino ao longo da história, que, por diversas vezes, se encontra situado ao lado do homem. O sinônimo da grandeza feminina relacionava-se ao nome de família, carregado primeiramente pelo pai e, posteriormente pelo marido.

Não seria diferente com Eva, não seria possível esquecer seu maior feito, além, é claro, de ser a mulher de Adão: incitar o pecado na humanidade. Ao estimular o companheiro a provar do fruto proibido, Eva imortalizou um lugar social para as mulheres que as acompanhará por muitos séculos, lugar este que revela a astúcia do verdadeiro gozo feminino. As mulheres são notadamente lembradas pelo ardil e sortilégio que instigam nos homens, isso porque suas realizações só se mostravam presentes na medida em que eram a eles direcionadas.

Outros atributos são dados ao gênero feminino na idade antiga. “Na literatura grega da antiguidade, se fala das mulheres em termos de *ikelon*, que significa esboço, cópia; de *dolos*, que significa logro e de *pema*, que significa praga. Isso quer dizer que caluniar as mulheres é coisa que começou há muito tempo” (MILLER, 2010b, p. 1 – grifos do autor). A maior parte dos adjetivos a elas designados possuem conotações depreciativas ou fazem referência a posição que ocupa ao lado do homem. A característica que mais obteve destaque social para a

mulher diz respeito à dissimulação, que possui ligação direta com o papel desempenhado por Eva. De acordo com Miller (2010b), na antiga Grécia, o termo '*kibdelon kakon*' fora utilizado para nomear este gênero, cujo significado quer dizer 'falsa moeda'. Isso revela que sua alcunha como traiçoeira e capciosa se mostra mais antiga do que o próprio cristianismo alusivo à Eva.

A narrativa sobre o feminino fora escrita e contada pelo sexo masculino. Assim a história conhecida é a das rainhas, das princesas, da burguesia ou então a história das mulheres imaginadas e idealizadas pelos homens (PERROT, 2007). Apenas grandes mulheres possuem história. Duquesas, baronesas, esposas e filhas burguesas. O cotidiano feminino permanece, dessa forma, muitos anos no silêncio, velado, designando à mulher um lugar invisível na História.

Por muito tempo, as mulheres foram relegadas ao silêncio e à invisibilidade. Isto, pois sua atuação se restringia, no passado, quase inteiramente ao ambiente privado da família (PERROT, 2007). As narrativas históricas demonstram o ínfimo papel público que o gênero feminino ocupava, tendo suas funções reduzidas aos deveres conjugais, à maternidade e à religiosidade. “Uma preocupação constante da humanidade consiste em velar, cobrir as mulheres. De certo modo é possível dizer que as mulheres são cobertas porque A mulher não pode ser descoberta” (MILLER, 2010b, p.2).

Sobre isso, Segato (1998, p. 7) aponta que a “tendência universal é a associação entre masculinidade e prestígio social”. Essa tendência ocorreria em decorrência de um significante do prestígio associado às funções sociais. De acordo com a autora, “não seriam os trabalhos sob a responsabilidade do homem que lhe confeririam sua importância, mas ele que contaminaria com o prestígio inerente à masculinidade as tarefas que realiza” (Idem).

De acordo com Barros (2012a, p. 1), “tecer e fiar talvez tenham sido as únicas invenções das mulheres, entre as inúmeras feitas pelos homens na história das civilizações”. A autora traça um paralelo entre os fios que são utilizados no tricô e as palavras que são proferidas no exercício desta atividade, visto que ao desenvolvê-la as mulheres costumam tecer, também, comentários sobre outros. Coloquialmente, esta prática, de comentar sobre a vida alheia, é também conhecida como “tricotar”. Desta forma, os “fios podem ser explorados como significante da linguagem” (BARROS, 2012b, p.1) onde o verbo fia a ação com o intuito de velar seu sexo. Dessa forma, a mulher aparece, diversas vezes, restrita a funções que a situem no seio familiar, preservando-lhe a imagem social.

No tecido social da invisibilidade atribuída à mulher, seu acesso ao saber também lhe fora tolhido. O ingresso na educação formal, bem como a participação ativa na vida pública se

fazia exclusivo à burguesia, uma vez que no século XIX a mulher era tida como “a rainha do lar” (PATRASSO ; GRANT, 2007, p. 137), preocupando-se quase que exclusivamente com o bem-estar da família e com a salvação de sua alma. Isso demonstra os ideais morais que recaem sobre o papel feminino nesta época, estritamente relacionados à religião.

No contexto laboral, a mulher ocupava cargos considerados tipicamente femininos: empregadas domésticas, zeladora, professora, enfermeiras, entre outros. Isto porque a mulher moderna ganha força apenas no século passado. Antes disso ela não podia trilhar outro caminho que não ser o objeto de desejo masculino tal qual eles desejavam que o fossem. “Tal cenário aponta para um campo muito estreito de “escolha” [...] pode-se, então, observar a dificuldade das mulheres para tecer discursos, a partir das representações do feminino no século XIX, que pudessem apontar para outras saídas mais satisfatórias” (PATRASSO ; GRANT, 2007, p. 137).

A partir do século XX as mulheres ganham maior prestígio social ao conquistarem um espaço reservado à esfera pública. Este passo parece lhes oferecer um repertório mais amplo, já que agora poderiam ansiar novos meios de satisfação. A possibilidade de inserção no mercado de trabalho, de ascensão no status social e de alcançar a independência financeira e sexual foram promessas que impulsionaram as mulheres a se dedicarem mais à vida profissional em detrimento da vida materna. Isso significa dizer que a mulher ganhava espaço, enquanto que a mãe lutava em um conflito para sua sobrevivência.

A expansão tecnológica atual foi outro fator que facilitou a permanência das mulheres no mercado de trabalho, bem como na esfera pública social, uma vez que, de acordo com Patrasso e Grant, (2007, p. 140) “as novas tecnologias inauguraram um novo regime que afeta a organização da sociedade como um todo e, também, estabelece um novo parâmetro para a conjugalidade”. Ainda conforme as autoras (Ibidem, p. 139) “a chamada “liberação das mulheres”, proporcionada em parte pelos ideais capitalistas, pela entrada no mercado de trabalho, retirou o homem do lugar de único representante e depositário do desejo feminino”.

Após séculos desempenhando o papel de esposa, subjugada ao niilismo de existir para o homem a fim de amá-lo e acompanhá-lo na saúde e na doença, a mulher consegue, finalmente, existir por si só, para sua própria essência. Após tantas conquistas, as demandas femininas modificam-se radicalmente. Agora, que lhes foi dado finalmente a palavra e consegue-se escutar suas vozes: o que dizem?

Na verdade, tal questão não se modificou tanto assim. Da invisibilidade à ascensão pública da mulher, a questão feminina continua sendo um grande ponto de interrogação. A mulher sempre portou o enigma da feminilidade. A questão nunca foi sua invisibilidade ou a

particularidade de existência ao lado de um homem ou da maternidade. Seja qual for sua busca (homem, filho, status, trabalho...) a humanidade nunca conseguiu situar a mulher em um lugar. Isso porque, de acordo com Lacan (1973/1985), A mulher não existe, o que existe são mulheres em suas mais íntimas singularidades. Suas demandas transcendem os objetos, para além de um gozo fálico, e é por isso que são intituladas como o não-todo, aquilo que nunca será inteiramente preenchido, conforme será melhor explicitado mais adiante.

A fim de compreender as demandas próprias ao feminino, a psicanálise se debruça nessa temática há mais de um século. Freud inicia seus estudos sobre a histeria e a sexualidade, na tentativa de responder a essa e outras questões relativas ao universo desse gênero tão específico que é a mulher.

### **3.1 O feminino na psicanálise: a teoria freudiana**

No cenário moderno do século XX, “as mulheres gradualmente passaram a tornar públicas suas intimidades, ideias, desejos e devaneios, que antes eram escritos, quase que secretamente, em seus diários” (PATRASSO ; GRANT, 2007, p. 141). Dessa forma, elas saem do tecido invisível e passam a fazer parte do mundo público, o que começa a incitar diversos estudos sobre este gênero. Dentre eles, a psicanálise de Freud, que, inicialmente, se debruça a compreender a histeria feminina.

A questão do feminino na psicanálise se apresenta como ponto nodal da teoria e remonta a seus estudos mais primitivos, tendo em vista as observações voltadas para a histeria. Freud, desde muito cedo, busca compreender “*was will das weib*” – o que quer a mulher. Freud (1931/2006) atribui grande valor a fase pré-ediapiana. O autor constata que a mãe é sempre o primeiro objeto de amor para ambos os sexos e assinala que este período encontra-se particularmente relacionado à etiologia da histeria e da neurose de modo geral.

A primeira etapa da sexualidade, para ambos os sexos, corresponde ao amor incomensurável pela mãe. Somente posteriormente a essa fase pré-ediapiana é que a sexualidade vem a ser definida, a partir da entrada do pai na relação simbiótica mãe-bebê. Na passagem pelo Édipo, o homem experimenta apenas um único amor objetual, a saber, o da função materna, enquanto que a mulher abandona seu primeiro objeto de amor, a mãe, direcionando-o à função paterna.

Apesar de compartilharem de igual maneira da fase pré-ediapiana, a posteriori, os efeitos da castração tornam-se distintos nos homens e nas mulheres. A presença do órgão genital masculino, o pênis, posteriormente retratado como significante do falo ao longo das

obras de Lacan, é quem dita as regras da sexuação. No caso masculino, que o possui, o medo da perda é o fator precipitador da escolha sexual, enquanto que a mulher, por reconhecer sua castração, busca-o na figura masculina.

A castração feminina, manifestada como falta do pênis, provoca, de acordo com Freud (1931/2006), um sentimento de rebeldia para com a injustiça dessa perda. A partir dessa atitude, o autor aponta três possibilidades para o desenvolvimento feminino: o abandono da sexualidade pela constante insatisfação do seu órgão sexual não ser o pênis; a esperança de consegui-lo e a consequente fantasia de ser um homem, o que pode fazê-la buscar uma mulher para afirmar sua masculinidade; e, por fim, tomar o pai como objeto, encontrando o caminho para o complexo de Édipo feminino. É importante ressaltar que o autor assinala que esta última opção é a única alternativa para o desenvolvimento feminino normal.

O complexo de Édipo, com muita frequência, não será superado pela mulher uma vez que o mesmo não é dissolvido, e sim criado pela influência da castração (FREUD, 1931/2006, p. 238). O autor afirma ainda que “é essa diferença na relação recíproca entre o complexo de Édipo e o de castração que dá seu cunho especial ao caráter das mulheres como seres sociais”, tendo em vista a mudança de objeto em direção ao pai. Esse direcionamento ao pai, ao contrário do que acontece com os homens, ocorre por questões fundamentalmente sociais, já que a ameaça da castração não se faz presente no sexo feminino.

Em relação às meninas, o que se põe em movimento é a revolta para com a mãe de não tê-la provido um falo. Dessa maneira, ao abandonar seu primeiro objeto de amor, pela decepção de percebê-lo castrado bem como de ter sido ela mesma castrada por esse objeto não-fálico, o sentimento de injustiça coloca em movimento a atração pelo pai, que é objeto de desejo da mãe e é por ela desejado. Esse movimento de dupla atração dos pais incita fantasias relacionadas ao falo, tendo em vista a capacidade de o pai desejar a mãe mesmo que esta não possua o pênis.

Freud (1931/2006, p. 242) pontua como diversos os fatores de precipitação desse movimento em direção ao pai: que a mãe não conseguiu lhe fornecer o órgão sexual adequado, o ciúme de ter de compartilhá-la com os outros, a falta de respostas às suas expectativas de amor, entre outras... Não obstante, a despeito dessas inúmeras possibilidades, o próprio autor assinala que “talvez o fato real seja que a ligação à mãe está fadada a perecer, precisamente por ter sido a primeira e tão intensa”.

Ao assumir essa alternativa, de que a ligação com a mãe se fez tão intensa em um primeiro momento ao ponto de considerá-la fadada a sucumbir, levanta-se uma questão: ‘por



que o mesmo não ocorre com os meninos, já que a mãe também fora seu primeiro objeto de amor?’ A resposta de Freud (1931/2006, p. 243) é categórica:

A explicação que tentei fornecer defronta-se em seguida com uma pergunta: ‘Como é, então, que os meninos podem manter intacta sua ligação com a mãe, que decerto não é menos forte do que a das meninas?’ A resposta chega com igual presteza: ‘Porque os meninos podem lidar com seus sentimentos ambivalentes para com a mãe dirigindo toda sua hostilidade para o pai’.

A grande diferença da passagem pelo Édipo para os homens e para as mulheres jaz na presença ou ausência do pênis – posteriormente simbolizado como falo –, tendo em vista que essa particularidade vai fazer insurgir distintos sentimentos nos meninos e nas meninas. O medo da castração, para aqueles que o possuem, implica no abandono do objeto amado a fim de substituí-lo por outro semelhante, enquanto que a revolta, para aquelas que não o possuem, implica na transferência do objeto amado para aquele que de fato o possui.

Sobre isso, Freud (1931/2006, p. 238) afirma, em relação à menina, que “sua atitude hostil para com a mãe não é consequência da rivalidade implícita no complexo de Édipo, mas se origina da fase precedente”. É apenas após a passagem do Édipo que a menina desloca o objeto amoroso para o pai, uma vez que, para tanto, se faz necessária a percepção das diferenças anatômicas por meio da consolidação da fase fálica.

É necessário ressaltar, mais uma vez, a importância da fase pré-edípica na consolidação da sexualidade, tanto masculina como feminina, já que é a partir desta etapa que se encaminham as implicações do Édipo. De acordo com Freud (1931/2006, p. 241-242) “ao final dessa primeira fase de ligação à mãe, emerge, como motivo mais forte para a menina se afastar dela, a censura por a mãe não lhe ter dado um pênis apropriado, isto é, tê-la trazido ao mundo como mulher”. É apenas a partir dessa reclamação de seu lugar em relação ao falo que a menina se volta para o pai, uma vez que essa “intensa dependência de uma mulher quanto ao pai simplesmente assume a herança de uma ligação igualmente forte com a mãe” (Idem).

O pai só assume lugar objetal para as meninas caso instaurada previamente uma etapa anterior, onde a mãe figurava enquanto objeto, e é apenas a partir da decepção sofrida pela menina em relação à figura materna que se dá esse deslocamento objetal. No momento em que a menina compreende a natureza da castração materna, ela passa a depreciar sua posição passiva. É justamente a depreciação dessa posição que a impele em direção ao falo paterno, por constituir um lugar incompleto.

É possível perceber, desta maneira, que a questão fálica em Freud (1931/2006) aponta para ter ou não ter o pênis, corroborando com sua crença na atividade-passividade. Para ele, ao nascer, a criança recebe cuidados que podem ser considerados passivos em relação à sua

posição. Com o passar do tempo, ao imitar as ações da mãe em uma atitude de amadurecimento em busca da própria autonomia, a criança passa a recriá-las de modo ativo.

As primeiras experiências sexuais e sexualmente coloridas que uma criança tem em relação à mãe são, naturalmente, de caráter passivo. Ela é amamentada, alimentada, limpa e vestida por esta última, e ensinada a desempenhar todas as suas funções. Uma parte de sua libido continua aferrando-se a essas experiências e desfruta das satisfações e elas relacionadas: outra parte, porém, esforça-se por transformá-las em atividade (FREUD, 1931/2006, p. 244).

Percebe-se assim que o percurso normal para o amadurecimento se constitui na transformação da passividade infantil em atividade. A fase edípica compõe uma etapa decisiva para o fator atividade-passividade, uma vez que ela permite a percepção da diferença anatômica dos órgãos genitais bem como suas implicações subjetivas referentes aos papéis masculino e feminino.

O deslocamento objetual em direção ao pai, bem como as demais atitudes dessa fase, também sofre influências de ações relacionadas à atividade-passividade. Freud (1931/2006, p. 247) afirma que “a transição para o objeto paterno é realizada com o auxílio das tendências passivas”, ou seja, a partir das atitudes maternas relativas à fase pré-edípica. Ao voltar-se para o pai, a menina assume uma posição ativa frente à castração da mãe, exortando a passividade materna em detrimento da atividade fálica paterna.

O deslocamento objetual, nessa fase, possui influências de atitudes passivas e ativas, tendo em vista a transição do objeto. Ao voltar-se para o pai, a menina assume uma posição ativa frente à castração materna ao mesmo tempo em que assume também uma posição passiva frente ao falo. O caminho para a feminilidade consiste, desta forma, na transformação da passividade de uma criança para uma atividade mais adulta. Não obstante, após a passagem pelo Édipo e a conseguinte compreensão da norma fálica, a menina deve retomar as atitudes passivas de modo a buscar no homem a atividade fálica.

Dessa forma, pode-se entender a constituição da passividade característica ao papel feminino como um retorno a passividade, uma passividade dupla: a primeira, instaurada pela mãe na fase pré-edípica e a segunda instaurada pela passagem pelo Édipo e pela percepção do falo enquanto constituinte do desejo e da falta, ou seja, do masculino e do feminino. Assim, a composição da feminilidade requer não apenas uma saída para a atividade, como ocorre também com os meninos, mas também o retorno à passividade singular da mulher.

Um fator significativo na consolidação da sexualidade feminina, nesta etapa, que diz respeito a transformação de suas atitudes conforme a atividade-passividade, e que traz grandes implicações para a sexuação pós-edípica, é a composição da dupla zona genital feminina, o

clitóris e a vagina. A princípio, a zona sexualmente erogenizada, nas mulheres, é o clitóris, que constitui um órgão ativo para a masturbação. Em um segundo momento, todavia, tal erogenização migra para a vagina, proporcionando a transformação da atividade na passividade feminina.

Nas mulheres, portanto, as principais ocorrências genitais da infância devem ocorrer em relação ao clitóris. Sua vida sexual é regularmente dividida em duas fases, a primeira das quais possui um caráter masculino, ao passo que apenas a segunda é especificamente feminina (FREUD, 1931/2006, p. 236).

Assim, o clitóris compõe o órgão anatômico correlato ao pênis nas mulheres. É por esse motivo que, no curso de um desenvolvimento feminino, a mulher deve voltar-se posteriormente para a vagina. A falicização do clitóris deve sucumbir à feminilidade da vagina para que, com isso, a mulher atinja a passividade, tornando-se, assim, fêmea. Com isso, o autor conclui então suas reflexões sobre a feminilidade por meio do par passivo-ativo. Nesse contexto, a mulher freudiana é aquela que assume uma posição passiva em relação ao falo, tendo em vista o caráter não-fálico que a ausência do pênis assume em sua vida.

### **3.2 Lacan e a função fálica**

Lacan, ao longo de sua obra, introduz o termo falo, a fim de substituir simbolicamente o pênis, já que as implicações psíquicas do complexo de Édipo dizem respeito a um pênis simbólico, e não ao órgão propriamente. As meninas creem, a princípio, serem possuidoras de um falo, notadamente em razão da semelhança entre o clitóris e o órgão sexual masculino nessa primeira etapa da vida. Posteriormente ao Édipo, no entanto, sua erogenização é substituída pela erogenização da vagina, abandonando o caráter fálico que lhe fora outrora atribuído de modo a adentrar no universo da falta, do não-fálico feminino.

Sabemos que Freud especifica com esse termo [fase fálica] a primeira maturação genital – como aquilo que se caracterizaria, por um lado, pela dominância imaginária do atributo fálico e pelo gozo masturbatório –, e que, por outro lado, localiza esse gozo da mulher no clitóris, assim promovido à função do falo, e com isso parece excluir, nos dois sexos, até o término dessa fase, isto é, até o declínio do Édipo, qualquer localização instintiva da vagina como lugar da penetração genital (LACAN, 1966a/1998, p. 693).

A questão da diferença anatômica dos gêneros se apresenta redutiva em detrimento das implicações psíquicas que fundam sua causa. Por este motivo, Lacan introduziu o termo falo de modo a priorizar as demandas simbólicas referentes à castração. Dessa forma, “a diferença anatômica é transformada em significante e reduzida à problemática do ter fálico, enquanto as

pulsões parciais em si ignoram a diferença sexual. Por conseguinte, é a orientação do desejo sexuado como tal que se torna passível de explicação” (SOLER, 2003, p.16-17).

Compreende-se, desta maneira, que a questão fálica se institui não a partir dos gêneros, masculino e feminino, mas sim a partir da sua presença ou ausência estabelecidos em um universo simbólico, que jaz muito além da determinação anatômica do masculino e do feminino. Por esse motivo, para defini-los, no que tange ao falo, faz-se referência à posição que ocupam em relação à falta, que determina de sobremaneira o lugar do masculino e do feminino no sujeito.

Uma vez que “o ser sexuado do organismo, que, aliás, não se reduz a anatomia, não basta para criar o ser sexuado do sujeito” (SOLER, 2003, p. 26), o falo surge como significante mestre dessa instituição de papéis, onde o homem e a mulher figuram em relação a ele. A partir dele se estabelece então a instituição do sujeito, que é significado pelas posições masculina e feminina. Assim, a castração, assinalada pelo falo, é responsável pela “instalação, no sujeito, de uma posição inconsciente sem a qual ele não poderia identificar-se com o tipo ideal de seu sexo, nem tampouco responder, sem graves incidentes, às necessidades de seu parceiro na relação sexual” (LACAN, 1966a/1998, p. 692).

Neste sentido, Segato (1998, p. 11) aponta para uma construção social da identidade que “vai se imprimindo no sujeito como parte do processo pelo qual emerge como um ser social a partir das identificações que ele se envolve”. De acordo com a autora, “a leitura dos seus próprios signos anatômicos é, ali, nada mais que uma referência que conduz a sua construção de uma identidade”. Isso significa dizer que, a relação entre a identidade e as inscrições anatômicas constitui um preceito subjetivo que o sujeito encarna para si, podendo circular entre os papéis atribuídos socialmente aos gêneros masculino e feminino.

Se a constituição anatômica nada diz a respeito sobre as posições de gênero – masculino e feminino – por que, então, o falo alude nitidamente ao órgão genital masculino? É possível pensar que a diferença anatômica estabelece também uma diferença simbólica, cujo significante instaura a falta. No caso, “esse significante é escolhido como aquele que é o mais notável (ou saliente [*salliant* significa ambos]) daquilo que pode ser apreendido na relação sexual com o real [...] É possível dizer que, devido a sua turgescência ele é a imagem do fluxo vital como é transmitido na procriação” (FINK, 1995, p.129 – grifos do autor).

O pênis representa, dessa maneira, o falo enquanto significante da falta justamente por ser aquilo que *salienta* a diferença entre os homens e as mulheres. É a partir do real que se estabelece o simbólico. O falo, então, vem instaurar essa percepção de maneira simbólica,

marcando a falta de sua existência e, conseqüentemente, estabelecendo as posições subjetivas frente ao masculino e ao feminino.

Ao relativizar a função do falo exercida nos homens e nas mulheres, faz-se necessário compreender as posições que se impõem para ambos a partir da falta. Falta essa tipicamente ensejada na posição feminina, em virtude mesmo da falta anatômica deste gênero. É nesse sentido que Lacan (1966b/1998, p. 737 – grifos do autor) afirma que “as imagens e símbolos *na* mulher não podem ser isolados das imagens e símbolos *da* mulher”, uma vez que “a feminilidade não parece ser mais especificada no que a função do falo se impõe” (LACAN, 1966a/1998, p. 738).

Embora a mulher e a posição feminina sejam tópicos distintos, os símbolos atribuídos à feminilidade não podem ser compreendidos fora da mulher. Assim, o sujeito feminino se constitui em cima de um espectro da mulher, que se relaciona, ao longo dos anos, aos lugares sociais que ela ocupa; às funções que exerceu e ainda exerce, e aos estigmas e símbolos típicos de sua biologia, especialmente àqueles relativos ao significante feminino.

No contexto feminino, o pudor aparece como um símbolo relacionado à mulher em todas as épocas. Ele constitui, de acordo com Miller (2010b, p.3), uma particularidade da maturação feminina que busca, por meio da reserva, esconder a ausência do falo. De acordo com o autor, o pudor compõe “uma intenção inicial de velar a ausência do órgão genital. Há aqui um paradoxo do pudor: segundo Freud, ao mesmo tempo em que ele vela a ausência, a constitui como algo. Ou seja, ao velar também se cria”.

Barros (2012b, p.1) afirma que “o pudor, afeto feminino por excelência, serve ao propósito de ocultar a falta do pênis e o horror gerado pelo real da castração”. É nesse sentido que a autora compreende o tricotar feminino como um disfarce do real intrinsecamente relacionado ao pudor, na medida em que encobre a falta fálica subjacente a seu órgão genital. Esta atividade tão antiga desempenhada pelas mulheres encerra em si a máxima do pudor, que estabelece o contato com a falta a partir do real. Barros (2012a, p. 5) afirma ainda que “se foram as mulheres que realmente inventaram o tecer e fiar panos, [...] o fizeram sobretudo para poupar o homem de seu lado devastado, servindo ao propósito de ocultar a falta do pênis e o horror gerado pelo real da castração”. Isso porque “o tricô implica em entrelaçar malhas com agulhas especiais; no caso da fofoca as línguas servem de agulhas, para formar um tecido, a fala gozosa do inconsciente” (BARROS, 2012b, p. 1).

O pudor, neste sentido, está relacionado àquilo que dirige o olhar, ainda que esse olhar recaia sobre uma falta. Por esse motivo, ele pode ser considerado um quesito feminino relativo à função fálica. O mesmo se constitui enquanto falo na medida mesma em que

compõe a falta justamente por atrair a atenção para si, mesmo que sua função seja velar a ausência. “O véu do pudor pode efetivamente dar valor de falo, como diria Freud, a qualquer parte do corpo, o que demonstra que o manejo do véu faliciza” (MILLER, 2010b, p.3).

A mulher é marcada por um sinal de menos em relação ao falo, que institui a insígnia da falta subjacente a essa posição. O que o falo vem estabelecer, na realidade, é justamente a função da falta, mais notadamente representada pelas mulheres. “A aparência fálica é o significante-mestre da relação com o sexo, e ordena, no nível simbólico, a diferença entre homens e mulheres, assim como suas relações” (SOLER, 2003, p. 28).

A falta feminina a constitui como um ser faltoso, que se traduz pela busca incessante de um falo inalcançável, uma vez que se trata de um significante simbólico. No entanto, conforme supracitado, essa mesma falta que institui o lugar feminino, compõe-se ela mesma em um falo, na medida em que chama a atenção para si, dirigindo um olhar falicizante. Assim, as concepções ligadas à mulher e, em especial, ao feminino, se traduzem por um mistério. Mistério este que transcreve em si o paradoxo da falta-falo, que incita o desejo a partir da não ex-sistência.

Sobre isso, Lacan afirma que (1966a/1998, p. 697) “o falo é um significante, um significante cuja função, na economia intra-subjetiva da análise, levanta, quem sabe, o véu daquela que ele mantinha envolta em mistérios”. A posição feminina, na psicanálise, se desdobra em torno desse mistério configurado em volta do buraco da falta. O mesmo representa o vir a ser, instituindo-se como o lugar da fantasia. É justamente por ocupar esse lugar de imaginário que a falta incita o desejo, e, conseqüentemente, sua própria forma de gozo.

Certamente conhecemos a solução que consiste em ser esse buraco, porém, na relação com o Outro como se, para escapar da falta de identidade, uma solução fosse deslocá-la para o Outro atacando sua completude e em pensar que falta ao Outro varonil um buraco, e tratar de encarná-lo. A essa variante também corresponde ser o que falta ao Outro positivando-o, o que Lacan trouxe para a clínica com a expressão ser o falo (MILLER, 2010b, p. 6).

O buraco feminino é, portanto, aquele que incita o desejo na medida em que se apresenta como falta. Ambas posições, completude e buraco, instituídas a partir da relação com o falo, concebem a incompletude: ao faltar a falta para aquele que o possui e ao instigar a completude para aquele que não o possui.

A posição feminina, então, constitui um buraco que soma por subtração. Ao atuar como menos, a mulher viabiliza o significante do desejo no homem, acrescentando-lhe as mais diversas aspirações. Essa falta incitadora traduz a questão feminina: a fim de atuar na

causa fálica, se faz menos para então ser desejada, encarnando um buraco para o homem. A causa do desejo a toma como falo, fazendo-a completa na medida em que o incompleta.

Miller (2010b, p. 9-10) afirma que o verdadeiro ato de uma mulher é “o sacrifício do que tem de mais precioso para abrir no homem o buraco que não poderá ser preenchido”. Essa causa fálica feminina, é o que a faz “ir em direção ao não ter e nele se realizar como mulher” (Idem). É nessa hiância entre o ter e o não ter, fazendo-se ser, que se encontra a posição feminina justamente na falta que ela proporciona ao outro sexo.

Sobre isso, Lacan (1966a/1998, p. 701) afirma “que essas relações girarão em torno de um ser e de um ter que, por se reportarem a um significante, o falo, têm o efeito contrário de, por um lado, dar realidade ao sujeito nesse significante e, por outro, irrealizar as relações a serem significadas”. O autor ainda afirma que a mulher verdadeira busca, em uma relação com o homem, *ser* o falo. Ela se faz o falo por subtração, justamente de modo a irrealizar a fantasia de completude nesse outro masculino.

Uma mulher que se constitui do lado do ser o falo assume sua falta a ter. É a partir do reconhecimento de sua falta a ter que consegue ser o falo, o que falta aos homens. Pelo contrário, a outra esconde sua falta a ter e desfila ostentando ser a proprietária a quem não falta nada nem ninguém (MILLER, 2010b, p. 11).

Eis traduzido aqui também o grande ato de Eva. Embora Lilith, considerada a primeira mulher de Adão em algumas mitologias, carregue a alcunha da mulher fálica, aquela da alteridade, que toma suas próprias decisões e que subjuga o homem, Eva, em seu papel singelo e passivo apresenta a fruto proibido a Adão, proporcionando-lhe a experiência do saber e da escolha. Ao fazê-lo, Eva encerra a função feminina de não-todo e ocupa o lugar de buraco para Adão, que passa a aspirar desejos e pretensões, constituindo um verdadeiro ato de feminilidade.

A fim de tentar preencher seu vazio, a mulher pode buscar *ser* ou *ter* o falo. No entanto, a verdadeira posição feminina se compraz em sê-lo, justamente porque assim ela pode atuar como buraco. No caso de Eva, eis sua façanha: ao atuar como menos, instigou a dúvida e o saber, subtraindo a certeza da completude. Esta saída, que jaz ao lado do *ser*, “consiste em não tapar o buraco, mas metabolizá-lo, dialetizá-lo sendo o próprio buraco, ou seja, fabricar um ser com o nada” (MILLER, 2010b, p.5).

Por outro lado, ao buscar *ter* o falo, a mulher incorre em um papel prioritariamente masculino, na tentativa de conservá-lo. Freud (1931/2006) dirá que este caminho aponta para uma ancoragem do complexo de masculinidade, podendo conduzir à via da

homossexualidade, tendo em vista a fixação no pênis, tipicamente masculina, e o medo de perdê-lo.

Das três orientações prescritas à menina, segundo ele [Freud, 1931], pelo destino da famosa inveja do pênis, conservaram-se principalmente as duas últimas, a saber, o complexo de masculinidade e o que Freud chamou de atitude feminina normal. A primeira decorre, no fundo, do falicismo do *ter* e de sua metonímia. A segunda, que conduz à escolha heterossexual do homem como substituto do pai, desdobra-se, antes, como um falicismo do *ser*, “*ser o falo*”, que torna a mulher apropriada para se fazer correspondente objetal da falta fálica do homem (SOLER, 2003, p. 23.).

Percebe-se com isso que, apesar de ambas opções constituírem um caminho para mulher, apenas a saída por meio do *ser o falo* estabelece o caminho para a feminilidade. Ao assumir a posição de *ter o falo*, a mulher apela à intervenção de “um parecer que substitui o *ter*, para, de um lado, protegê-lo e, de outro, mascarar sua falta no outro” (LACAN, 1966a/1998, p. 701). Esse parecer é um faz de conta que o possui, fato pelo qual se mascara na falta do outro, a fim de encobrir sua própria falta. Ao assumir a posição do *ter*, a mulher esconde sua falta. Falta essa necessária ao desejo masculino por incitar aspirações ao homem, nomeando suas demandas.

*Ser e ter* se resumem, na realidade, à falta primordial. Ambos giram em torno da causa fálica e se apresentam como significantes do falo. Enquanto o *ser* se constitui como causa do desejo, o *ter* se relaciona ao desejo do falo enquanto significante da falta. A posição feminina é aquela que se faz desejar onde nada ex-siste, sendo esta aquilo que fica para fora ao mesmo tempo em que inclui o nada.

Assim, *ter e ser o falo*, se apresentam como referentes a uma demanda Outra. Essa demanda em si “refere-se a algo distinto das satisfações por que clama. Ela é demanda de uma presença ou de uma ausência, o que a relação primordial com a mãe manifesta” (LACAN, 1966a/1998, p. 697). Neste sentido, essa dupla – *ser e ter o falo* – representam, na realidade o signo da relação com a mãe e a passagem pelo Édipo, que clama a posição de significante em relação ao falo. “É para *ser o falo*, isto é, o significante do desejo do Outro, que a mulher vai rejeitar uma parcela essencial da feminilidade, nomeadamente todos os seus atributos na mascarada. É pelo que ela não é que ela pretende ser desejada, ao mesmo tempo que amada” (Idem).

A mulher carrega em si o significante do desejo, que se encontra intrinsecamente relacionado ao falo, ou melhor, à sua falta. Não obstante, para assim o fazer-se, é necessário que exista um outro à quem lhe permita significar a falta como objeto de desejo. É pela falta que ela pretende ser desejada. Por isso mesmo que a mulher só pode ser significada enquanto



causa do desejo por meio da relação com o homem. É para o homem e pelo homem que se faz possível situá-la na posição feminina enquanto causa do desejo.

Segundo Soler (2003, p. 29) “mulher só é o falo no nível de sua relação com o homem. É sempre para um outro, nunca em si, que se pode ser o falo”. Dessa forma, no amor, “graças ao desejo do parceiro, a falta se converte num efeito, por ser quase compensatória: a mulher se transforma no que não tem” (Ibidem, p. 28-29). É por isso que a autora afirma que *ser* o falo significa ser o representante do que falta no homem: ser a falta. Neste contexto, a mulher só se faz mulher em relação ao homem, por ser causa e causadora de seu desejo. “Ao se descobrir privada do pênis, a menina torna-se mulher quando espera o falo – ou seja, o pênis simbolizado – daquele que o tem” (Ibidem, p. 26).

A verdadeira posição feminina jaz no *ser*, e não no *ter* o falo, justamente porque ao fazer-se falo a mulher significa a falta no homem, transformando-se no buraco que tanto o assombra. Só é possível situar a mulher, nessa posição, por meio da relação que ela estabelece com o outro, uma vez que é a partir daí que ela se transforma no que não tem, de modo a sê-lo. Ao esperá-lo daquele que o possui, acaba por constituir-se também causa do desejo masculino, metabolizando em si a demanda à falta.

O falo, neste sentido, se situa então como significante do desejo. Por definição, ele “é o significante daquele que é digno de desejo” e “daquilo que é desejável” (FINK, 1995, p. 128). Ele está implicado na relação conquanto razão do desejo, seja pela busca de sua ausência ou presença. Lacan (1966a/1998, p. 700) assevera que “o falo como significante dá a razão do desejo”. Sua dialética estabelece as posições masculina e feminina e é a instância instauradora do desejo na relação com o outro. Desejo esse que diz de si mesmo através de outrem e que necessita ser exposto, mas só consegue fazê-lo às escondidas.

Na dialética falocêntrica, a mulher representa o Outro absoluto. “Dizer que a mulher é o Outro absoluto é dizer que ela não será nada de tudo que se possa dizer a seu respeito”, portanto, nada se pode falar sobre ela (SOLER, 2003, p. 41). O homem serve então de “conector para que a mulher se torne esse Outro para ela mesma, como o é para ele” (LACAN, 1966b/1998, p. 741). O falo é o significante do desejo do Outro, cujo propósito se encerra em si mesmo na mulher, uma vez que ela corresponde ao Outro absoluto na relação amorosa. O desejo do Outro se faz presente, nessa relação, na falta feminina, e só pode ser elucidado dentro dessa relação.

*Ser* o falo significa “ser o representante do que falta no homem, depois ser o objeto causa de seu desejo” (SOLER, 2003, p. 29). É nesse sentido que o falo se constitui como desejo do Outro, na medida em que perpassa o próprio desejo e institui a si mesmo como

falta-a-ser no intuito de compor o desejo do outro. Ele diz respeito à manifestação da demanda primordial, àquela relativa à mãe.

Na demanda por *ser* o falo, a mulher, posta aqui na posição feminina, acaba por se constituir causa do desejo masculino ao incluir a falta nessa relação. As mulheres “se inscrevem no par sexual por se deixarem desejar, ou seja, ocupando um lugar de objeto do desejo do outro” (PATRASSO ; GRANT, 2007, p. 146). Essa demanda que se deixa desejar a situa em relação ao desejo de *ser* o falo, ao mesmo tempo em que a coloca no lugar do desejo masculino. “Esse ‘ser o falo’ designa a mulher como aquela que, na relação sexuada, é convocada ao lugar do objeto” (SOLER, 2003, p. 28-29).

A verdadeira mulher, então, é aquela que aceita a falta e a encarna no homem, fazendo-se de objeto frente ao masculino. Ela assume a posição de *ser*, encerrando em si mesma a questão do desejo do Outro. Ela se compraz em ser o objeto de Gozo outro, e constituir-se seu desejo, completando o par sexual por meio da subtração. Ela encarna o significante da falta, fazendo emergir a questão primordial da castração: a aceitação da incompletude fálica.

Soler (2003, p. 51), ao parafrasear a mulher dizendo “eu sou uma falta-a-ser, com certeza, mas pelo menos posso ser o que falta ao Outro”, explicita a questão feminina como significante da questão edípica. A vinculação ao desejo se faz presente no tocante à demanda primordial de *ser* o falo, que “tanto para o sujeito quanto para o Outro, no que tange a cada um dos parceiros da relação, não basta serem sujeitos da necessidade ou objetos do amor, mas têm que ocupar o lugar de causa do desejo” (LACAN, 1966a/1998, p.698).

Ao situar o falo como significante, faz-se imperativo que ele o seja no lugar do Outro onde o sujeito possui acesso. “Mas como esse significante só se encontra aí velado e como razão do desejo do Outro, é esse desejo do Outro como tal que se impõe ao sujeito reconhecer” (LACAN, 1966a/1998, p. 700). A identificação com o desejo do Outro, na demanda feminina, viabiliza o reconhecimento do desejo masculino, no homem, na medida em que “o desejo masculino se sustenta em semblantes falicizados” (MILLER, 2010b, p.15). Assim, o falo se situa não apenas como significante da falta, mas também como significante do desejo.

### **3.3 A mulher não existe**

Uma vez que o significante fálico é também o significante da falta que implica o desejo, pode-se considerar que a mulher se constitui, nesse contexto, como um não-todo. Não-

todo em relação à função fálica, já que ela é apenas parcialmente tocada por ela. A mulher permanece faltosa em relação ao falo enquanto que isso não ocorre com o homem, o que acaba por limitar a posição masculina. Ao ser delimitado pela castração, o homem é tocado também pelo não do pai e pelo medo da castração, que, ao contrário, atua de maneira distinta no sexo feminino.

A posição feminina é marcada pelo menos da castração, daí a necessidade de ser o falo, fazendo-se buraco. Este posto a designa no lugar da falta e do não-todo fálico, enquanto que ao homem, por já possuí-lo, resta buscar, na incompletude feminina, esse buraco a fim de se fazer sentir a falta que lhe falta. A posição feminina se situa ao lado do não-todo uma vez que ela é não-toda submetida à castração. Assim, a mulher, é também “não-toda assujeitada à ordem simbólica. A função fálica, por mais operante que seja no caso dela, não reina de modo absoluto. Com relação à ordem simbólica, a mulher é não-toda, demarcada ou limitada” (FINK, 1995, p. 134).

Nota-se, com isso, que as posições masculina e feminina, operam de diferentes maneiras frente à castração. O falo feminino se constitui, paradoxalmente, na ausência do pênis, justamente por instigar aquilo que lhe falta. Assim, a mulher se faz objeto de desejo masculino ao constituir-se o buraco do Outro. “O que equivale a dizer que ela só é objeto sob a condição de encarnar para o parceiro a significação da castração, e de se apresentar sob o sinal do menos” (SOLER, 2003, p. 34).

De acordo com Soler (2003, p. 17) esta definição em relação ao falo, designa uma posição de “todo-fálico nos homens e do não-todo fálico nas mulheres”. A designação desse não-todo feminino ocorre em razão de sua ex-sistência. Tal palavra, de acordo com Fink (1995), surge do grego, *ekstasis*, cuja raiz significa “ficar do lado de fora” ou bem “à parte de”. Dessa forma, podemos designar a mulher como que existindo do lado de fora, ou à parte da função fálica. Isso significa dizer, não que a mulher não seja permeada pela função fálica, mas que ela existe separada, para além dela. Conforme supracitado, ela é não-toda tocada por essa função e “não é porque ela é não-toda na função fálica que ela deixe de estar nela de todo. Ela não está lá não de todo. Ela está lá à toda. Mas há algo a mais” (LACAN, 1973/1985, p. 100).

A ex-sistência feminina, isto é, a possibilidade de existir à parte da função fálica, viabiliza, nesta posição, um gozo suplementar, uma forma diferente de gozo em relação à forma masculina. Conforme Lacan (1973/1985, p. 99) “se ela está excluída pela natureza das coisas, é justamente pelo fato de que, por ser não-toda, ela tem, em relação ao que designa de gozo a função fálica, um gozo suplementar”.

Ao se constituir como todo-fálico, resta ao homem gozar infinitamente apenas de uma forma: com a carne, com o objeto. Já o sujeito feminino proporciona outra saída para seu gozo: além de gozar com o objeto, ele alcança ainda um gozo Outro, um gozo suplementar. Ao primeiro, cabe o gozo fálico, um gozo capitalizável que requer um objeto, enquanto que ao segundo, cabe o gozo pleno, referente ao grande Outro, instituído como Gozo outro. Este constitui um gozo sem palavras, notadamente porque a palavra representa sua morte. Ele é inominável justamente porque é o significante do desejo do Outro.

O que ocorre é uma conexão do Gozo outro com o significante, que se encontra ligado ao S1 e não ao S2. Não é uma ligação com um significante qualquer, mas com o Outro significante, o significante unário. Daí a relação da mulher com o desejo do Outro, e, consequentemente com o gozo próprio de sua posição. O que a posição feminina vem provar é que a função fálica é limitada e que o significante fálico não é tudo (FINK, 1995).

De acordo com Patrasso e Grant (2007, p. 135) a mulher é não-toda submetida à função da castração, e, diferente do sujeito masculino, é também não-toda marcada pelo gozo fálico. Dessa forma, ainda conforme os autores, “masculino ou feminino não dizem respeito ao gênero biológico – macho ou fêmea –, mas a uma posição psíquica marcada por um gozo: fálico ou não-todo fálico”. Àquele não-todo fálico, intitulado como Gozo outro, cabe apenas à posição feminina desfrutar.

O Gozo outro, suplementar, que, “longe de excluir a referência ao falo, soma-se a ela, não deixa de ser situável por uma outra lógica, esta não de conjunto: a do não-todo” (SOLER, 2003, p.17). Ele se dirige unicamente a posição feminina, e faz dela o Outro absoluto. Esse gozo “é a marca própria que designa o limiar, a fronteira da parte “não” do todo fálico, do não-todo, Outro absoluto” (Ibidem, p. 22).

Neste sentido, as posições masculina e feminina, podem ser definidas de acordo com o gozo. À parte não-toda cabe um gozo supremo, que goza com o significante unário. Ao contrário, cabe ao todo-fálico gozar de maneira restrita. “Enquanto o S1 (o ‘Não do pai’) funciona para o homem como um limite à sua gama de movimentos e prazeres, o S1 é um “parceiro” eletivo para a mulher [...] Um ponto final para os homens, o S1 serve como uma porta aberta para as mulheres” (FINK, 1995, p. 135).

A posição feminina, permeada pela falta, goza com o desejo do Outro e acaba por constituir-se a si mesma esse Outro. Ao se fazer buraco frente ao falo, o não-todo é confrontado com uma gama de representantes a serem gozados. O feminino se compraz não apenas com esses significantes que subjazem ao gozo fálico, mas também com o Significante

unário. Uma vez que constitui uma parte do todo, é possível assimilar a parte ‘toda’ e a ‘não-toda’ que ex-siste à parte da castração.

Já à posição masculina não lhe é permitido gozar indefinidamente, tendo em vista que “o gozo fálico, como gozo do Um, é gozo localizado, limitado e fora do corpo. É um gozo em sintonia com o significante, como ele descontinuo e fragmentado, que se presta, portanto, ao mais e ao menos” (SOLER, 2003, p. 36). Por compor um gozo parcial, referente ao objeto, o gozo fálico é passível a todas as partes, englobando ambas posições – a de todo e de não-todo. Esse gozo, no entanto, não se limita ao registro do erotismo. “Também é subjacente ao conjunto das realizações do sujeito no campo da realidade e constitui a substância de todas as satisfações capitalizáveis” (Ibidem, p. 37).

À mulher cabe não apenas esse gozo capitalizável da carne e do objeto, mas também o Gozo outro, do significante unário, do grande Outro. A mulher, na dialética falocêntrica, representa o Outro absoluto, isso porque ela “está na posição do Outro: é a que não tem” (MILLER, 2010a, p. 1). Sua parte não-toda a designa em uma posição frente à castração e à função fálica, proporcionando-lhe o gozo e o lugar designados ao Outro. É por assumir esse papel que A mulher não existe.

Pelo fato de a mulher ser não toda submetida à operação da castração, resta um real impossível de ser capturado pelas palavras, resta um Ouro gozo marcando a especificidade de cada mulher – sua maneira de ser pura exceção. Como há exceção, não é possível formar um conjunto fechado de “A mulher”. Temos, portanto, que as mulheres só existem uma a uma... (PATRASSO ; GRANT, 2007, p. 135).

Lacan (1973/1985) afirma provocativamente que A mulher não existe, a fim de situá-la como uma posição subjetiva frente à castração. Seu lugar não pode ser nomeado, pois ela constitui, neste contexto, o Outro da castração. Tudo que faz referência a esse Outro é da ordem do significante unário (S1) e não pode ser devidamente nomeado. Soler (2003, p. 41) afirma que ela não é “nada de tudo que se possa dizer a seu respeito”, portanto, inefável. É possível, no entanto, situá-la enquanto posição feminina como o não-todo. Não obstante, tal posição não pode ser generalizável, e, portanto, não abrangível a uma classe genérica.

Assim, dizer que A mulher não existe, significa delimitar a impossibilidade de nomeá-la de maneira genérica enquanto uma generalização de sua classe. A mulher só pode ser assim descrita quando devidamente barrada, pois sendo “uma posição subjetiva decorrente da inscrição do significante fálico, não há como pressupor ao conjunto das mulheres uma unidade em si mesmo. Neste ponto, tornar-se mulher é resultado da operação de castração, e esta singulariza ao inscrever o sujeito no simbólico” (POLI, 2004, p.44).

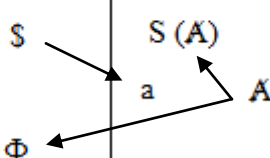
Desta forma,  $\bar{A}$  mulher é singular e só pode ser nomeada a partir do furo no conjunto “mulheres”, sendo então impossível designar A mulher. As mulheres sim existem: uma a uma. Essa singularidade jaz na função de Outro referente à castração, cujo significante é àquele primevo, o S1. Nesse lugar, de Outro,  $\bar{A}$  mulher representa a falta, o significante do desejo. Ao constituir-se como não-todo da castração ela assume também tal significante, o que impossibilita a nomeação de seu lugar. “Não há A mulher, artigo definido para designar o universal. Não há A mulher pois [...] por sua essência ela não é toda” (LACAN, 1973/1985, p.98).

A mulher não existe, pois opera por menos, subtraindo. Ela subtrai do todo uma parte, fazendo-se ex-sistir. “O todo nunca é o todo (o Outro não existe) e a parte é indefinível, não localizável, inespecificável, e não tem relação com o todo” (FINK, 1995, p. 124).  $\bar{A}$  mulher se situa na posição da subtração, da falta, constituindo-se não-toda. Assim, A mulher, bem como o gozo próprio desta posição, o Gozo outro não existem, ex-sistem. Existem à parte da castração, no seio do significante originário.

Sobre isso, Lacan (1973/1985, p. 108) afirma que a partir do momento em que  $\bar{A}$  mulher “se enuncia pelo não-todo, não pode se escrever. Aqui a artigo *a* só existe barrado. Esse  $\bar{A}$  tem relação [...] com o significante A enquanto barrado”. Compreende-se, com isso, que “uma vez que a mulher é não-toda submetida à castração, não há um significante que represente o feminino enquanto tal” (PATRASSO ; GRANT, 2007, p. 136).

$\bar{A}$  mulher é permeada por uma falta que desconstrói o todo fálico da castração e a designa em um lugar próprio, o lugar do feminino. Ela é não-toda submetida à castração, e portanto, não-toda permeada por ela. Por esse mesmo motivo ela é não-toda assujeitada à ordem simbólica, o que a permite usufruir o Gozo outro. Toda essa não-toda inscrição a marca como o furo da falta, situando-a na não existência. Ela existe à parte da função fálica, sendo não-toda permeada por ela. Dessa forma, é possível afirmar que A mulher não existe, mas existe. Ou, dito de outra maneira, o que existe é  $\bar{A}$  mulher.

Ao tentar pretender a sexualidade feminina para um mais-além da função fálica, Lacan (1973/1985, p. 105), desenvolve a fórmula da sexuação, designando o lugar da mulher e do homem em relação à castração e a função fálica. Ao matematizar a problemática d’ $\bar{A}$  mulher, o autor agrupa diversas elaborações sobre o feminino. A imagem por ele apresentada, trata não apenas da sexuação feminina e masculina, mas também de suas relações com o falo, a falta e o gozo. Eis a fórmula que o autor apresentou:

Homens	Mulheres
$\exists x \overline{\Phi x}$	$\overline{\exists x} \overline{\Phi x}$
$\forall x \Phi x$	$\overline{\forall x} \Phi x$
$S$  $\Phi$	$S(A)$ $a$ $A$

A fórmula desenvolvida por Lacan (1973/1985, p. 105) estabelece à esquerda a posição masculina, e a direita a posição feminina. A posição masculina se situa para o Um bem como a posição feminina se situa para o Outro. Poli (2004, p. 43) afirma que “a prerrogativa de que haja ao menos um significante que exprima o conjunto de todos os significantes existentes é uma necessidade do sistema simbólico”, e que o princípio unificador se encontra aí. A posição feminina se inscreve no significante S1, exprimindo o conjunto do significante do Outro.

Neste matema, ‘x’ representa qualquer sujeito ou parte dele, enquanto que  $\Phi$  representa o falo. Assim,  $\Phi x$  representa o sujeito, ou parte dele em relação ao falo, significando desta forma a própria função fálica em si, como um todo. Percebe-se que esta função permeia ambos quadrantes, masculino e feminino, ainda que de maneira distinta. No quadrante masculino, entretanto, percebe-se a função  $\exists x \overline{\Phi x}$ , o que significa dizer que nem todo homem é permeado por  $\Phi$ , ou seja, existe Um homem que não é permeado pela castração: o pai primitivo, aquele que possuía todas as mulheres para si. No universo masculino nota-se ainda que qualquer sujeito ( $\forall x$ ) é permeado pela função fálica ( $\Phi x$ ). Dessa forma, compreende-se que todos os homens são permeados pela castração ( $\forall x \Phi x$ ).

Já para as mulheres, tem-se a negação da função do pai ( $\overline{\exists x}$ ), representada pela barra acima da equação  $\exists x$ , bem como a negação da função fálica ( $\overline{\Phi x}$ ). Essa junção, representada em  $\overline{\exists x} \overline{\Phi x}$ , significa dizer que A mulher é não-toda permeada pela função do pai e não toda permeada pela função do falo. Na segunda parte da fórmula têm-se  $\forall x$  como o ser falante. Percebe-se que, diferentemente dos homens, essa função encontra-se barrada nas mulheres. Assim,  $\Phi x$  funciona para não todo sujeito, representado pela negação do ser falante ( $\overline{\forall x}$ ). Dessa forma, tem-se para  $\overline{\forall x} \Phi x$  que nem tudo de uma mulher está sujeito à função do significante, onde alguma parte da mulher escapa a função do falo (FINK, 1995).

A partir da fórmula de sexuação de Lacan (1973/1985) têm-se então que A mulher é não-toda permeada pela função fálica, e, portanto, nem tudo dela está sujeito a função do

significante Unário, permitindo-lhe um mais-além. Enquanto que o homem é todo somente limitado à função fálica,  $\bar{A}$  mulher lhe escapa, o que implica a existência para além do gozo fálico, que se situa fora da linguagem e torna impossível sua nomeação. Assim, esse gozo suplementar, o Gozo outro, ex-siste ao ser falante ( $\bar{V}_x$ ).

Em  $\bar{V}_x\Phi_x$  não existe um sujeito sequer ( $\forall x$ ) que não esteja inscrito na castração, não havendo nenhuma mulher que faça exceção à regra. Não existindo essa mulher, não há exceção. Não havendo exceção, não há também regra que a dite. É nesse sentido que se afirma que  $\bar{A}$  mulher não existe, “e conclui daí que as mulheres não são senão um conjunto aberto e devem, pois, ser contadas uma por uma” (ANDRÉ, 1986, p.221). Nos homens, essa exceção ocorre em relação ao pai primevo, Unário, que apenas depois de morto suscitou a regra. André (1986, p. 221) aponta, por esse mesmo motivo, que, diferente dos homens, “elas não fazem Um, no sentido em que os homens se agrupam, mas permanecem em sua infinitude”.

A inexistência da exceção à regra, na posição feminina, dá lugar a “um vazio, uma falta, à qual faz eco o significante  $S(\bar{A})$ , significante do furo no Outro” (ANDRÉ, 1986, p.221). Nota-se, na fórmula proposta por Lacan, que  $\bar{A}$  mulher possui tanto relação com  $S(\bar{A})$  como com  $\Phi$ . Não obstante, o  $\Phi$  se situa no lado esquerdo da imagem, lugar este designado ao homem. O que isso vem dizer, na realidade é que uma mulher ganha acesso ao significante do desejo por meio da instância masculina (FINK, 1995).

Dessa forma, tem-se por um lado o elo feminino com o significante da falta, do furo do Outro, e por outro o elo com significante do desejo.  $\bar{A}$  mulher alcança ambas posições justamente por ser não-toda marcada pela castração. Isso lhe permite o acesso, em partes, à ambos espaços do quadrante, bem como a dois aspectos do gozo, o do objeto e o do significante Outro. Esse mesmo fato é aquele que a situa em sua ex-sistência.

$\bar{A}$  mulher não pode ser nomeada uma vez que “esse  $\bar{A}$  não se pode dizer. Nada se pode dizer da mulher. A mulher tem relação com o  $S(\bar{A})$ , e já é nisso que ela se duplica, que ela não é toda, pois, por outro lado, ela pode ter relação com  $\Phi$ ” (LACAN, 1973/1985, p. 109). Tem-se assim, uma estrita relação da mulher com o significante  $S1$ . Não obstante, ela não se encontra por ele assujeitada, uma vez que a posição feminina possibilita ambas saídas. Pode-se dizer, então, que  $\bar{A}$  mulher encontra uma relação com o significante, seja ele o significante do furo do Outro, ou o significante do desejo.

Fink (1995, p. 145) afirma que “a identidade sexual de uma mulher pode, de fato, envolver uma grande quantidade possível de combinações diferentes”, apontando para uma



alta versatilidade típica dessa posição. Isso ocorre uma vez que  $\bar{A}$  mulher pode assumir posições parciais a partir da identificação do eu ou do desejo. Ela pode, por exemplo, identificar-se com a posição masculina no nível das identificações do eu, e com a posição feminina no nível das identificações do desejo e do gozo.  $\bar{A}$  mulher consegue manter ambas identificações, tanto com  $S(\bar{A})$  quanto com  $\Phi$ , o que corresponde a dizer que a mesma pode se fazer causa do desejo ou bem o objeto do próprio desejo.

Tal característica singular ao universo feminino, de poder se inscrever parcialmente em ambas posições ao mesmo tempo em que não pode ser inscrita por definitivo, nem ao menos nominada, a situa em uma ex-sistência, cujo lugar se faz lacuna. “A mulher não existe não significa que o lugar da mulher não exista, mas que esse lugar permanece essencialmente vazio. [...] Nesse lugar se encontram somente máscaras; máscaras do nada, suficientes para justificar a conexão entre mulheres e semblantes” (MILLER, 2010b, p.2).

A lacuna da falta fálica, designada à posição feminina por meio da castração, a situa em um lugar faltoso, que, por esse mesmo motivo permanece essencialmente vazio.  $\bar{A}$  mulher porta máscaras a fim de velar esse espaço que lhe diz respeito. Tal buraco, situado na hiância da falta, revela um saber unicamente feminino, o qual as mulheres dissimulam através do semblante. Ao encarná-lo elas significam em si o desejo do Outro e passam a ocupar o lugar de significante do desejo.

Quando na verdade uma mulher, por natureza e pela natureza da palavra, encarna o que não se pode dizer, ela encarna um saber secreto, velado e por isso não se encontra senão em seu próprio lugar como sujeito suposto saber. Todo esse ruído sobre ter que ensiná-las não chega a esconder o medo varonil do saber suposto das mulheres (MILLER, 2010b, p.14).

O saber suposto das mulheres diz respeito ao lugar este que elas encobrem com tanto afinco. Tal espaço permanece por elas velado uma vez que revela a falta do Outro, local que lhes fora outrora designado na castração. A partir da máscara, que camufla a ausência,  $\bar{A}$  mulher toma para si seu saber suposto, dissimulando o próprio desejo em “fazer desejar”. “O ‘fazer desejar’ que é próprio das mulheres não escapa, portanto, às interferências do inconsciente, sempre singular, e o recurso frente a seu mistério é a mascarada, que joga contra o imaginário para se ajustar ao Outro e cativar esse desconhecido que é o desejo” (SOLER, 2003, p. 33).

A máscara é um atributo da ordem d’ $\bar{A}$  mulher, cuja aparência se faz ao portar o semblante do feminino. Conforme Miller (2010b, p. 2) o semblante é aquele que possui a função de velar o nada. Por isso, o autor afirma que “o véu é o primeiro semblante”, tendo em vista a função de encobrir as mulheres de modo  $\bar{A}$  mulher não seja descoberta. Ele dissimula a

falta feminina, encobrindo-a com véu do desejo. Deste modo, pode-se dizer que o semblante é a máscara da falta.

De acordo com Patrasso e Grant (2007, p. 136), o lugar feminino “permanece vazio e precisa ser recoberto por semblantes, por máscaras de aparência feminina, pois, mais além da máscara, resta o nada”. A mulher não é sem a máscara, justamente porque ela se faz máscara para o outro. O lugar feminino é esse do furo e do desejo que a fêmea encarna com o semblante de algo, ainda que inexistente. O semblante da feminilidade encobre a máscara que a mulher porta a fim de *se fazer* mulher. Afinal, a feminilidade se constitui em *fazer-se* falta e encarnar o buraco, o desejo.

Dessa forma, o semblante recobre a máscara feminina, que por sua vez salienta a falta e, com isso, o significante do desejo. Ao retirar-se a máscara, nota-se o vazio que ela dissimula. A máscara, então, possui não apenas a função de disfarçar esse buraco feminino e encobrir-lhe a falta – insígnia de sua posição – mas também de encobrir o saber suposto relativo d’A mulher. Saber esse que se configura no cerne do Significante Outro, e, portanto, inefável. Por esse mesmo motivo Ela não pode nunca ser descoberta, permanecendo sempre velada, indizível.

Ao feminino cabe fazer-se mulher por meio da exaltação *cachée* da falta. Ao velar o buraco, a mulher o encobre com o semblante do desejo, falicizando-o. Assim, exalta-se o atributo feminino ao dissimulá-lo, encobrindo-o. Onde ‘nada’ havia ali se transforma em desejo. A máscara possibilita o acesso a esse afeto que jaz no objeto, neste caso, no *não*-objeto. É o buraco essencialmente vazio que faz insurgir o desejo de desejo do Outro, encobrindo-lhe a face com seu semblante.

A mulher ocupa esse lugar de desejo do Outro ao fazer-se ela própria o objeto de desejo. De acordo com Poli (2004, p.38 – grifos da autora) “a mulher-objeto-de-desejo faz a máscara do falo, colocando no lugar da castração a apresentação de uma imagem corporal plena. *Belle indifférence* tipicamente feminina que denega estrategicamente o desejo, fazendo do não a marca de sua presença”. No que tange à castração, A mulher é marcada pela insígnia do não: não-toda, não-fálica, não-existente. A *belle indifférence*, apontada por Poli, jaz nesse não, que nega o desejo para si – o ter o falo – para então constituir-se o falo, sendo-o. Daí o uso da máscara a favor do semblante. “No ser o falo já está contida uma redução do ter do Outro a semblante” (MILLER, 2010b, p. 6).

Ao assumir o semblante, A mulher dissimula a falta, envolvendo-a com a máscara do desejo. Tendo em vista a função falicizadora da máscara, que encobre o sinal da castração, A mulher atua por subtração, subjetivando essa insígnia. Eis então a verdadeira marca da

feminilidade. Lacan (1966b/1998, p. 742) assevera que “é um amante castrado ou um homem morto (ou os dois em um) que, para a mulher, oculta-se por trás do véu para ali invocar sua adoração”.

O véu é o atributo feminino referente à máscara que permite a dissimulação da falta por ser capaz de subjetivá-la enquanto desejo no momento em que a encobre. É a partir desse atributo que A mulher se feminiliza, fazendo-se menos na relação com o outro. Ao atuar por subtração, ela desperta interesse em seu ‘não’ e se põe como objeto no lugar do buraco da falta. Com isso, ela se assume enquanto desejante, provocando também o desejo no outro.

De acordo com Miller (2010b, p. 12) “uma ‘mulher verdadeira’ em sua relação com o homem, lhe permite se manifestar como desejante e, ao assumir o menos, assume também os semblantes que jogam com o menos”. Assumir esses semblantes é fazer-se mulher, encarnando assim, a verdadeira posição feminina. É admitir-se não-toda e transpor o “não-de-ser” na relação com o masculino.

Soler (2003, p. 31) afirma que “O recalçamento do falo, que ordena a relação entre o homem e a mulher, cava o lugar em que o “parecer” é mestre”. Isso significa dizer que tanto homens quanto mulheres encarnam seus papéis conforme os ditames da castração. “A dialética fálica obriga cada um dos parceiros a “bancar o homem” ou “bancar a mulher”” (Idem). Enquanto estas assumem a máscara, afirmando a posição passiva apontada por Freud (1931/2006), aqueles assumem a parada viril, afirmando a posição ativa por meio da ostentação do falo.

Ao fazer ambos encarnarem seus devidos papéis no baile da sedução, a máscara acaba se tornando um atributo mutualmente utilizada pelos dois gêneros. Nesse baile, cabe ao macho assumir a parada viril e desfilar com o falo, exibindo seu troféu. No entanto, o véu feminino, que encobre o buraco, faz a fêmea assumir não apenas a máscara da falta, mas também o semblante da feminilidade, encarnando o Outro. Assim, apesar da ostentação fálica tipicamente masculina, ao exibir o véu e dissimular o vazio, encobrindo-o com o semblante do desejo, A mulher logra maior êxito na sedução desse baile.

Ambos sexos portam máscaras, mas não da mesma forma nem na mesma intensidade. O homem acaba por feminilizar a mulher, ao emprestar-lhe o falo para constituição do desejo em sua falta, enquanto que a mulher faliciza, ao portar o véu que dissimula a falta, tornando-se ela própria o objeto de desejo. Conforme Soler (2003, p. 31). “O objeto só pode destacar-se sempre mascarado, porque só é objeto na medida em que o Outro reconhece nele suas marcas”. Assim, ambos assumem seus lugares no baile da sedução, onde o parecer é imprescindível. “No fim do baile não era ele e não era ela” (Idem).

No essencial, todavia, a parada viril e a mascarada feminina não são homólogas. A tal ponto que a própria parada viril “feminiliza”, revelando a regência do desejo do Outro. A dissimetria aqui, prende-se ao fato de que a mulher, para se incluir no casal sexual, deve não tanto desejar, mas fazer desejar, ou seja moldar-se às condições de desejo do homem. A recíproca não é verdadeira. Nas mulheres, portanto, a instância do semblante é acentuada, ou até duplicada por seu lugar no casal sexual, que as obriga estruturalmente, digamos, a se vestirem com as cores ostensivas do desejo do Outro (SOLER, 2003, p. 33).

Nota-se com isso, que, apesar de ambos portarem máscaras no baile da sedução, encarnando seus devidos papéis nesse jogo do ‘parecer’, a máscara feminina se mostra mais acentuada em razão do semblante. A máscara feminina é aquela da ordem do semblante, que dissimula e, por esse mesmo motivo, incita o desejo. A mulher encarna consigo o significante Outro, assumindo um semblante muito maior do que aquele que o ‘parecer’ impõe ao papel masculino no baile da sedução.

A dissimulação feminina referente à falta a coloca em uma posição onde o “parecer” lhe atribui um falo. “O fato de a feminilidade encontrar seu refúgio nessa máscara, em virtude da *Verdrängung* inerente à marca fálica do desejo, tem a curiosa consequência de fazer com que, no ser humano, a própria ostentação viril pareça feminina” (LACAN, 1966a/1998, p. 702). O recalque originário (*Verdrängung*) é o responsável por esses jogos de papéis, onde a máscara feminina figura como protagonista. A exibição do véu é o principal atributo das mulheres para disfarçar sua marca. Através da exibição do véu, A mulher porta consigo um semblante tão acentuado, ao ponto da ostentação fálica parecer tipicamente feminina.

A verdadeira mulher é aquela que encarna seu papel na relação sexual, ao fazer-se desejada. De acordo com Miller (2010b, p. 13) “o verdadeiro em uma mulher, às vezes escondido, é que não respeita a ninguém nem a nada, e denuncia o próprio falo como um semblante relativo ao gozo”. Isso porque o gozo ultrapassa o falo e o significante. O Gozo outro, vivenciado unicamente pelo sujeito feminino, o permite o acesso ao o gozo pleno, enquanto que ao sujeito masculino cabe o gozo limitado, dependente da sublimação e do semblante.

Às vezes o cinismo feminino nos dá disso uma antecipação, quando lembra aos homens que suas sublimações nada são em comparação com o gozo, e que se enganam com os semblantes. São as mulheres que lembram aos homens que são enganados pelos semblantes, que não valem nada em comparação com o real do gozo (MILLER, 2010b, p.16).

É necessário, no entanto, distinguir a posição relativa à mulher em relação ao falo. “Distingamos o voto de ser o falo e a posição na relação sexual que torna a mulher falo. Esta não indica uma identificação, mas um lugar: o do complemento do desejo masculino”

(SOLER, 2003, p. 51). Dessa forma, ser o falo não implica em fazer-se completa através do falo do outro, mas sim de fazê-lo incompleto por meio da sua falta. “O fato de ela acentuar o ‘fazer gozar’, [...] não impede o ‘fazer desejar’ que é condição dele” (Ibidem, p. 55).

A posição feminina requer, então, que A mulher sirva de objeto, incitando o desejo de desejo do Outro. Miller (2014, p.8) afirma que “a convergência feminina é compatível com um desdobramento do objeto, um desdobramento do ser homem”. É a partir do homem e da dialética fálica que se posiciona A mulher. Isso porque ela se situa sempre em relação ao homem, uma vez que o legado da castração é determinante para a formação de seus papéis. “Na impossibilidade de ser A mulher, resta ser ‘uma’ mulher, a eleita de um homem” (SOLER, 2003, p. 57).

No âmbito do desejo, A mulher figura como protagonista, uma vez que é capaz de atuar como menos, e até mesmo deixar insatisfeitas suas satisfações para constituir-se enquanto objeto de desejo masculino. Ela se faz falo, provocando o buraco, responsável pela consolidação do desejo masculino. Dessa forma, ela atua como objeto *a*, causa de desejo, na relação sexual. A verdadeira mulher é aquela que se compraz em assumir esse lugar, dilatando a parada viril e exponencializando o feminino.

Conforme Lacan (1966a/1998, p. 698) “tanto para o sujeito quanto para o Outro, no que tange a cada um dos parceiros da relação, não basta serem sujeitos da necessidade ou objetos do amor, mas têm que ocupar o lugar de causa do desejo”. Neste sentido, A mulher ocupa o lugar de objeto *a*, enquanto que o homem atua como catalizador de seu desejo ao portar falo. Na relação sexual, ambos gêneros assumem o lugar de causa do desejo um do outro. Todavia, A mulher assume ainda a posição de Outro, o que a designa como incitadora do desejo de desejo do Outro.

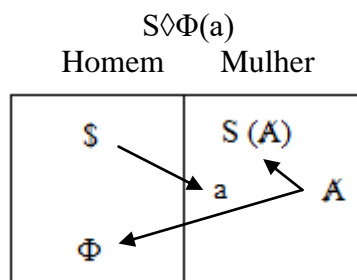
Soler (2003, p. 52) afirma que, ao deixar insatisfeita sua própria satisfação, A mulher se põe na posição de “se fazer ser o que falta ao outro”. Esse aspecto, de se fazer falta, de se fazer objeto, constitui a principal característica do sujeito feminino. Diferentemente da posição masculina, a feminina *se faz*, buscando mais situar-se como objeto e constituir-se desejada do que a própria satisfação do desejo. É nesse sentido que A mulher denuncia ao homem que a sublimação não representa nada em comparação à sua posição, que é por legitimidade a causa de todos os desejos Outros.

Sobre esse lugar, Miller afirma (2010b, p.14): “a posição de objeto pequeno *a* lhes cai bem, uma vez que exige flexibilidade com relação à fantasia do outro”, que implica, como efeito, fazer o homem faltar, exigir que ele dê alguma coisa que não tem. O autor descreve a

escrita da fantasia masculina como  $S\Diamond\Phi(a)$ , afirmando que “o desejo masculino se sustenta em semblantes falicizados” (Ibidem, p.15).

Percebe-se que o objeto pequeno  $a$  figura no cerne da fantasia masculina, uma vez que a função fálica ( $\Phi$ ) se encontra intrinsecamente atrelada ao semblante feminino. O que ocorre então, na analogia masculina, é uma relação com o semblante, com a máscara feminina, e não com  $A$  mulher em si. Ainda conforme Miller (2010b, p.15): “essa fórmula se concentra e acentua a função  $\Phi$ , o que significa que atravessar os distintos níveis da fantasia e reduzi-la ao osso só torna a função fálica mais insistente”. Isso quer dizer que, quanto mais se busca, do lado masculino, reduzir a fantasia, maior o contato com o falo, isso porque suas fantasias encontram-se intimamente relacionadas ao falo e ao semblante [ $\Phi(a)$ ].

A partir dessa fórmula, torna-se nítida a relação do homem com o objeto –  $a$  mulher, uma vez que este lhe permite o acesso ainda maior com a relação fálica  $\Phi(a)$ . Ao retomarmos a fórmula da sexualização lacaniana, percebe-se que o homem se relaciona apenas com o semblante feminino, que o remete ao falo, enquanto que  $A$  mulher é possível a relação não apenas com o falo, mas também com o desejo:



Nota-se então, que o homem está restrito ao falo, seja ele enquanto falo ( $\Phi$ ), ou enquanto semblante ( $a$ ). Isso porque o semblante aparece sempre falicizado na fantasia [ $\Phi(a)$ ], por meio do véu que o encobre. A relação do homem com o feminino se pauta em cima desse véu, que faz às vezes de falo ao funcionar como uma manta que lhe encobre a falta. Dessa forma, a relação que o masculino estabelece com o Outro é de ordem relativa ao falo, seja por meio da máscara que as mulheres portam, seja por exibi-lo em si mesmo.

Sobre a posição do objeto pequeno  $a$ , Soler (2003, p. 34) afirma que é “acessível a qualquer um, homem ou mulher, a carreira de ser homólogo de uma mulher, ou seja, aquilo que se acopla ao Um à maneira do objeto”. Isso implica dizer que a feminilidade é construída, sendo esta posição determinada pelo lugar que o sujeito ocupa no baile da sedução frente ao Outro. Para além da biologia, encontra-se a posição de objeto  $a$ , que determina de sobremaneira o lugar da feminilidade no sujeito. As mulheres, neste baile, ocupam a posição de desejante, que por esse mesmo motivo, viabilizam o acesso ao desejo.

O objeto *a*, de acordo com Fink é (1995, p. 129) “um significante que significa o desejo do Outro na medida em que ele serve de causa do desejo do sujeito”. A posição feminina se faz objeto justamente nessa hiância entre o desejo e sua causa, ao remeter o Outro pela falta fálica. Ainda conforme o autor (Idem), “o objeto *a* é então a causa real e indizível do desejo”, justamente por relacionar-se com o Outro da castração.

Na relação sexual, o objeto *a* relaciona-se diretamente com a fantasia, uma vez que está ligado à máscara feminina e aos semblantes encontrados nesta posição. Sobre isso, Lacan (1973/1985, p. 116) assegura que o mesmo tem relação apenas do lado do homem e que “toda a sua realização quanto a relação sexual termina em fantasia”. Pode-se dizer que ele se presentifica em uma relação virtual e parcial com o objeto “mulher”, mesmo porque *A* mulher não existe como um todo. André (1986, p. 267) afirma que o objeto *a* “ao qual a fantasia dá consistência do vazio de *S(A)*”, procura preencher esse espaço sob influência da fantasia.

A fantasia opera então de modo a possibilitar a relação com *A* mulher via semblante. Uma vez que *A* mulher não existe, esta relação só pode se estabelecer com uma parte de si. No caso do objeto *a*, o vínculo travado diz respeito à fantasia que este objeto suscita. Eis, portanto, a importância do semblante no vínculo com o feminino: viabilizar o estabelecimento de um elo com o homem, a partir de semblantes que representem seu desejo. É nesse sentido que *A* mulher assume seu papel frente à função fálica, possibilitando a emergência do desejo de desejo do Outro.

A assunção desse papel a situa na função de objeto-causa. De acordo com Soler (2003, p. 49), esse objeto: “é, ao mesmo tempo, o objeto que falta e que nisso sustenta o desejo, e o objeto mais-de-gozar. Sua função é dupla, portanto: causar a falta e obturá-la”. Assim, ele suscita a falta a fim de suplantá-la consigo mesmo, preenchendo-a com o semblante. A dissimulação através da máscara cria a falsa impressão de um falo, que preenche a falta, ao mesmo tempo em que propaga o vazio de sua ausência.

O papel do feminino, então, relaciona-se a um mais-de-gozar, causa do desejo: “se é o objeto *a* da fantasia que desempenha esse papel para o homem, para a mulher o que o faz é o semblante fetichizado tirado do parceiro. [...] para o homem, a parceira fica sendo o Outro absoluto, ao passo que, para a mulher, ele se torna um amante castrado” (SOLER, 2003, p. 35). A fantasia é o elemento que põe em andamento a relação com o desejo, manifestando-se, na mulher (em relação ao parceiro), enquanto própria constituição do falo, e no homem (em relação à parceira), enquanto Outro absoluto.

O objeto pequeno *a* relaciona-se, desta forma, não com o objeto integral em si, mas com partes desse todo. Poli (2004, p. 43) aponta para o objeto *a*, como sendo recortes

corporais que fariam “prototípicos do objeto-alvo da pulsão”. Em consonância com esse pensamento, André (1986, p. 225) afirma que o objeto *a* funciona “como objeto parcial relativamente àquilo que seria o corpo do Outro”. Dessa forma, tem-se o objeto *a* como protagonista na concepção de que A mulher não existe, uma vez que o pequeno *a* baliza uma relação parcial com a mesma.

Então, A mulher não existe porque *a* mulher existe. O que se põe em movimento frente à esse não-todo fálico diz respeito a fantasia, uma vez que, ao buscar A mulher, deparamo-nos apenas com o objeto *a*, a quem nomeia causa de seu desejo, mas que encontra-se muito aquém do desejo do outro. Ele jaz no significante unário, no desejo do Outro.

### 3.4 A mulher entre a mãe e a criança

A maternidade certamente faz parte da vida feminina, constituindo para Freud (1931/2006), inclusive, a única saída em direção ao falo. Este processo, no entanto, exige uma ascensão temporária da maternidade em detrimento da feminilidade a fim de estabelecer o *infans* na ordem simbólica e constituí-lo sujeito desejante. Contudo, a maternidade exige, por um lado a abdicação temporária da feminilidade, e por outro sua retomada pontual, de modo a intervir diretamente no vínculo mãe-criança.

A maternidade supõe uma distância ideal entre a mãe e o *infans* a fim de situá-lo como sujeito falante, permeado pela ordem simbólica. À mulher cabe situar-se nesse tempo, proporcionando espaço para a mãe dentro de si, sem, no entanto, deixar de existir enquanto mulher. Eis uma tarefa extremamente árdua visto que as necessidades da criança e as demandas da mãe coincidem em um casamento perfeito para o desejo feminino.

Sabe-se que, ao nascer, o bebê é um ser completamente dependente das funções de maternagem, desde a alimentação e a higiene pessoal até a subjetivação e entrada no simbólico. “O recém-nascido se acha em estado de indefesa e prematuração: não esgotou seu ciclo de maturação e, portanto, não pode veicular-se em direção os objetos que satisfariam suas necessidades” (CABAS, 2005, p. 112). Dessa forma, cabe à mãe, ou melhor, à função materna, executá-las de maneira satisfatória. Todavia, deve-se levar em consideração que tais funções são realizadas por um sujeito desejante que possui seu próprio mito familiar e sua própria subjetividade.

A mãe se constitui como ser falante marcada pelo desejo e, principalmente, pela falta. A metáfora infantil corresponde justamente ao lugar que a criança assume em relação ao falo frente ao desejo da mãe. Miller (2014, p.7) se refere a esse conceito como sendo “a



equivalência freudiana da criança e do falo em termos de metáfora”. A mãe acaba por designar um lugar para esse sujeito. Lugar este que diz respeito a seu próprio fantasma em relação à questão fálica.

É imprescindível considerar que a mãe fora, outrora, ela mesma significada por uma mãe Outra e marcada pela castração. A função fálica lhe fora, um dia, transmitida por esse Outro, e compõe uma questão que lhe permeia até hoje. Agora ela se encontra ela mesma nesse papel de erogenizar seu bebê, proporcionando-lhe um corpo simbólico. É importante destacar, neste momento, as fantasias edípicas por ela vivenciadas bem como a maneira com a qual ela se percebe frente à questão fálica.

A condição de maturação essencial do *infans* surge, então, como um convite para ser depositário de seus fantasmas, tornando-o, a priori, uma extensão do corpo materno: seu próprio falo. As demandas advindas da mãe são, assim, subjetivadas no bebê, que as recebe como se fossem suas. Desta forma, “as fantasias que ela suscita devem algo a própria subjetividade, a sua falta e a sua maneira de obturá-la” (SOLER, 2003, p. 91).

Cabas (2005, p. 113) afirma que o choro infantil funciona como uma “catarse não ‘significada’ pelo estímulo [...] gerando no *infans* um comportamento de ordem epiléptica”, traduzido pelo pranto, grito e esperneio. De acordo com o autor “um bebê, em seus primeiros dias, não chora para chamar a atenção da mãe, mas como mecanismo de reação contra o estímulo” (Idem). Ao perceber o choro do filho, a mãe o significa conforme suas próprias interpretações, estabelecendo, a partir daí, uma erogenização das demandas do *infans* ao subjetivar suas necessidades. “Embora o pranto não seja dirigido à mãe como um pedido de ajuda, ela corre em socorro da criança” (Idem). Sendo assim, “é a mãe quem, ao perceber o choro, o interpreta” (Idem).

As necessidades do *infans* são traduzidas em seu comportamento através do balbuciar, do choro e dos berros. Suas feições e condutas são, na realidade, reações aos estímulos recebidos por seu próprio organismo. A priori, elas são desprovidas de qualquer subjetividade singular. Cabe à mãe subjetivá-las à sua maneira, de acordo com suas próprias interpretações. Para tanto, ela acaba por introduzir convenientemente suas próprias fantasias e fantasmas relativos às suas demandas.

Cabas (2005, p. 114) afirma que “a mãe acha que provém do bebê um ‘sentido’ que, na realidade, surgiu e foi atribuído por ela”. As demandas do *infans* são, na realidade, constituídas a partir das demandas do Outro. Sua subjetivação depende de uma tarefa muito além da simples maternagem. Depende do desejo do Outro. Dessa forma, “a solução materna

para a falta fálica, e a maneira como o filho é situado nela, é que marca o destino da criança” (SOLER, 2003, p. 94).

O pranto em si não corresponde a uma demanda propriamente dita. Para se fazer demanda é importante atribuir-lhe um sentido próprio, significando-o. Tarefa esta que não advém senão através de um Outro. “A rigor, é pois a mãe quem preenche, com sua própria intencionalidade, esse pranto, e é em função desse ‘recheio’ que o choro se converte num pedido de auxílio, sem que seja este seu sentido inicial” (CABAS, 2005, p. 113-114).

A partir de então, as necessidades que antes eram meras reações corporais em resposta aos estímulos endógenos passam a produzir significado no *infans*, subjetivando-o na medida em que este vai se inserindo no universo simbólico da fala. É a mãe “quem introduz o filho na demanda articulada ao impor a oferta em que ela se aliena: a dupla oferta da língua em que demandar, bem como da resposta que vem do Outro” (SOLER, 2003, p. 92).

A forma com a qual a mãe lida com sua própria falta e seus fantasmas perante o Outro perpassa a subjetividade do *infans*, desenvolvendo nele necessidades e demandas próprias da mãe. “Muito dependerá, portanto, do lugar que o inconsciente materno reserve para esse objeto surgido no real” (SOLER, 2003, p. 93). A criança só poderá ser significada bem como produzir significados próprios a partir de sua introdução em um universo simbólico por meio do desejo do Outro.

Com isso, as funções de maternagem – como limpar, trocar, alimentar – que delimitam suas fronteiras a partir do toque e de sua subjetivação, vão erogenizando o corpo infantil. Na medida mesma em que o *infans* é cuidado e alimentado, ele é também nutrido pelo universo simbólico. Mas não um universo qualquer, nem tão pouco próprio, mas àquele referente ao Outro. A mãe faz referência a sua própria falta, situando-o como falo nessa relação amalgamática. Ao fazê-lo, a criança toma para si a tarefa de sê-lo e passa a constituir cada vez mais as demandas maternas.

Ao perceber a falta materna, “a criança esforça-se de forma considerável para preencher toda a falta da mãe, seu espaço total de desejo; a criança deseja ser tudo pra ela” (FINK, 1995, p. 77). Visto que suas demandas são convergentes, a mãe demanda que o *infans* tampona-a e este a assume prontamente. Essa relação narcísica, baseada na demanda de ambos, é também uma relação extremamente perigosa para os dois, em especial para este, que pode acabar preso aos encantos maternos, alienando-se completamente no Outro.

A partir da subjetivação da demanda materna, “a criança compreende o que é indecifrável no discurso dos pais” (FINK, 1995, p. 77), apreendendo, em suas experiências, aquilo que perpassa o discurso, encarnando o objeto de obturação da falta materna. De acordo

com Soler (2003, p. 94-95) o *infans* busca, em relação à mãe, “significar, além de seus ditos, através de suas contradições, seus silêncios, seus hiatos ou seus equívocos, tudo que ela não diz, mas dá a entender aos ouvidos atentos do jovem sujeito, de um desejo indizível que nele se deixa ler”.

A partir das demandas do Outro, o *infans* constitui suas próprias demandas, que são sempre vinculadas àquelas. De acordo com Freitas (2006, p. 40). “na sua maioria, este Outro é a mãe, que toma as ‘vocalizações’ primárias do *infans* e eleva-as a significantes”. Suas necessidades passam, desta forma, a serem significadas conforme as fantasias materna. Nesse processo de erogenização que se decorre, “a necessidade física da criança cede lugar para as suas demandas psíquicas” (Ibidem, p. 42).

O Outro serve então, neste momento, como um mandatário dos desejos infantis, fixando no *infans* o lugar do desejo e da falta. Não obstante, o mesmo só pode ser situado a partir de um referencial pré-existente, cujo princípio se encontra na mãe. Uma vez que ela mesma já fora situada em relação a função fálica, ela se encarrega de transmitir sua própria dinâmica no vínculo estabelecido com o bebê. Este, por sua vez, se vê preso à demanda materna, desejando o desejo Outro. Assim, seu desejo não pode ser outro se não fazer-se desejo frente ao desejo do Outro.

Através do desejo do Outro, o *infans* estabelece, dessa forma, uma comunicação com a mãe a partir de suas próprias aspirações, tornando-as imperativas, não por uma necessidade real do corpo, mas sim por uma demanda de gozo; uma demanda de mais-de-gozar como objeto, que obtura a falta pelo falo que ordena seu corpo a ser. Demanda esta de constituir a si mesmo como objeto de Gozo outro.

O desejo materno se constitui como um enigma para o *infans*, que tenta decifrá-lo penetrando em suas fantasias mais primitivas “Na decifração desse enigma, é o próprio lugar de seu ser e sua identificação última que a criança busca, perscrutando e interrogando o Outro materno” (SOLER, 2003, p. 95). A identificação com o Outro pode se tornar mortífera, visto que o situa em uma dinâmica prévia, que nada tem a ver, necessariamente, com o seu lugar enquanto sujeito.

Isso se dá uma vez que “o Outro, através de uma anterioridade lógica e simbólica, já começa a inscrever a história de vida pré-existente ao *infans*, isto é, a sua história fantasmática em relação ao desejo do Outro” (FREITAS, 2006, p. 41). Ao interrogar seu lugar frente ao Outro, a criança compreende suas demandas situadas na hiância entre a falta e o desejo, sendo por ela demarcada. Sobre isso, Freitas (2006, p. 41) chama a atenção de que “o essencial é a marca de desejo inscrita no bebê pelo Outro”.

A marca do desejo, inscrita pelo Outro, só ocorre quando os dois se entregam, a priori, na dinâmica narcisista de um para com o outro. A princípio essa relação onipotente se faz necessária para ambos. À mãe para que consiga compreender as necessidades da criança, de modo a subjetivá-la em um universo simbólico, e ao *infans* para que seja capaz de constituir ele mesmo suas próprias demandas a partir da simbolização do Outro.

Para tanto, o *infans* mergulha no universo do Outro, deparando-se com a questão fálica materna. Essa relação, considerada perigosa para si, é a saída que ele encontra para afirmar o amor da mãe. Ao oferecer-se como objeto, o mesmo espera ser o único receptor desse amor. “Conquistador da presença e do amor maternos, em função de sua própria demanda, o filho inicialmente se oferece, nos engodos da sedução, para realizar o que os ditos e condutas da mãe deixam a entrever do objeto de seu desejo” (SOLER, 2003, p. 94).

Esse lugar que o *infans* se põe através da demanda do Outro, é um lugar de gozo, por fazê-lo gozar pela obturação da falta e constitui uma investida em direção ao amor materno e a sua posição frente o gozo. Não obstante, “[...] aquilo que se chama de amor materno que pode chegar até a fetichização do objeto infantil” (MILLER, 2014, p.6) pode se traduzir como uma atração perigosa. “[...] O fetiche é normal apenas quando a criança não é tudo para o desejo da mãe” (Idem).

O amor materno acaba sendo extremamente sedutor, tendo em vista sua estruturação pela fantasia. Isso quer dizer, de acordo com Soler (2003, p. 93), que ele “reduz o parceiro a ser apenas o objeto evocado pela divisão subjetiva”, e que na relação mãe-filho essa alienação é elevada a uma potência superior, uma vez que a mesma pode servir-se do *infans* “como de uma propriedade, uma boneca erótica com que gozar e a que fazer gozar”. A sedução materna torna-se, então, um engodo para o *infans*, visto que “ameaça, primeiro, fazer sumir do mapa o desejo do falo no lado mulher e, segundo, fixar o sujeito a uma identificação fálica” (MILLER, 2014, p.7).

A fim de evitar a fetichização da criança, bem como a fixação do gozo materno para com esse objeto, de modo a torná-lo único e exclusivo, faz-se necessário somar-se à alienação, o processo de separação. Enquanto aquele corresponde ao assujeitamento ao desejo do Outro, este corresponde ao lugar que lhe satisfaz ocupar frente à esse desejo, sendo, portanto, necessário o confronto com o Outro a fim de promover-se enquanto sujeito desejante. Ambas operações são indispensáveis para a entrada no simbólico, cada uma em seu devido momento.

De acordo com Freitas (2006, p. 37) “A alienação é o estado em que a criança se encontra ao estar referida ao significante do Outro”; é o processo que a faz buscar no Outro

materno referências próprias, de modo a fazer-se objeto de desejo. “A *alienação representa a instituição da ordem simbólica [...] e a atribuição de um lugar ao sujeito nessa ordem*. Um lugar que ele não “detém” ainda, mas um lugar designado para ele, e para ele apenas” (FINK, p. 1995, p.74-75 – grifos do autor).

O *infans* se encontra alienado ao campo simbólico do Outro, sendo previamente por ele constituído. Antes mesmo de seu nascimento, já lhe é atribuído um nome, sendo previamente nomeado também o lugar que ocupará para esse Outro. Dessa forma, a criança jaz completamente alienada ao Outro, assujeitada ao seu desejo.

Freitas (2006, p. 37) compreende que “na operação de alienação aparecem a onipotência do Outro Primordial, a possibilidade do gozo materno e a importância do falo na tríade imaginária – mãe, falo e criança”. Isso porque essa operação diz respeito ao lugar que o *infans* ocupa para o Outro, levando em consideração sua própria falta e a nomeação de um lugar previamente estabelecido ao seu nascimento. Esse mesmo lugar, que diz respeito ao Outro, oferece-lhe a possibilidade de gozo ilimitado, já que a criança se encontra presa à dinâmica materna, necessitando e até mesmo desejando-a.

Se a alienação representa um processo de “perda” da própria identidade, por que se assujeitar a ela? A alienação é necessária, conforme Fink (1995), já que é a partir dela que o *infans* se torna sujeito da linguagem, justamente por encontrar-se envolto na linguagem materna. É a partir dessa operação de dependência que o sujeito começa a simbolizar as próprias necessidades, a partir da demanda do Outro. É nesse sentido que o autor afirma que “o sujeito é causado pelo desejo do Outro” (FINK, p. 1995, p.72).

Fink (1995, p.72 – grifos do autor) pontua, ainda, que “a escolha de sujeição é necessária *para que* o indivíduo advenha como um sujeito, mas mantém seu estatuto de escolha já que é possível, não obstante, negar a subjetividade”. Essa escolha diz respeito prioritariamente à separação, que pode ou não ocorrer dependendo da intensidade do elo travado entre a mãe e o *infans*. O seu vir-a-ser depende não apenas de uma escolha própria, mas também da demanda materna.

A separação, então, “trata da defrontação da criança com a castração materna e, conseqüentemente, com a lei paterna, possibilitando a sua ascensão, enquanto sujeito” (FREITAS, 2006, p. 37). É a partir do confronto com a castração materna que o *infans* compreende a metáfora do falo, sendo apenas por meio deste processo que ele se separa do Outro, ao estabelecer, dessa forma, seu próprio lugar enquanto sujeito desejante.

Neste sentido, pode-se afirmar que a separação é a origem do ser, visto que é ela que mobiliza tanto a criança quanto a mãe a interromperem a relação onipotente que os une,

possibilitando a ascensão do sujeito. Para tanto, faz-se necessário um posicionamento do sujeito frente ao desejo materno, de modo a confrontá-lo em sua falta. Neste momento, o *infans* opta entre continuar alienado ao desejo do Outro ou constituir-se sujeito simbólico e assumir-se faltoso frente a esse Outro.

Fink (1995, p.76) afirma que “na separação, o sujeito tenta preencher a falta do Outro materno – demonstrado pelas várias manifestações de seu desejo por algo mais – com sua própria falta-a-ser”. O *infans* se torna sujeito na medida mesma em que deseja para além do Outro, no fracasso em ser o objeto exclusivo do desejo materno. Seu fracasso “em tentar complementar com perfeição a mãe leva à expulsão do sujeito da posição de desejar ser e ao mesmo tempo fracassar-em-ser o único objeto do desejo do Outro” (FINK, p. 1995, p.73).

A escolha de separação não diz respeito apenas à criança, mas muito tem a ver com a mãe. Esta deve se permitir desejar outros objetos para além do *infans* e, com isso, fazê-lo compreender a metáfora fálica. A mãe deve demonstrar ser castrada e, portanto, incompleta, demarcando seu lugar como sujeito desejante, lugar este permeado pelo simbólico. De acordo com Fink (1995, p.76), ela precisa mostrar “algum sinal de incompletude, falibilidade, ou deficiência para a separação se concretizar e para o sujeito vir a ser como \$; em outras palavras, o Outro materno deve demonstrar que é um sujeito desejante (e dessa forma também faltante e alienado)”. Percebe-se, com isso, que a identificação com o Outro castrado faz-se imprescindível para que o processo de separação ocorra efetivamente.

A incompletude materna, evidenciada pela falta do falo e pela constatação do gênero feminino, leva o *infans* a percebê-la como sujeito faltoso e alienado. Tal percepção é responsável pela precipitação do processo de separação, uma vez que o *infans* apreende na mãe a separação do Outro. Isto traz à tona sua própria falta-a-ser, a qual ele deve lutar para estabelecer. Escolher a separação é se situar ao lado da própria falta, desejando para si um gozo próprio, diferente do gozo o qual ele mesmo figurava como objeto; um gozo *com* e não *como* objeto.

Nota-se, dessa forma, que ambos processos são necessários para a formação do sujeito falante. “Se, então, a alienação consiste na causação do sujeito pelo desejo do Outro que precedeu seu nascimento, por algum desejo que não partiu do sujeito, a separação consiste na tentativa, por parte do sujeito alienado de lidar com esse desejo do Outro” (FINK, p. 1995, p.73). Naquele o sujeito é subjetivado por meio do Outro, a partir de seu desejo, enquanto neste ele tenta situar o desejo para si, posicionando-se frente à falta.

Não é possível pensar um sujeito permeado pelo universo simbólico e pela falta, sem que lhe tenha ocorrido ambas experiências. “Essa experiência do desejo do Outro, a clínica

nos mostra que ela não é decisiva pelo fato de o sujeito nela aprender se ele mesmo tem ou não um falo real, mas por aprender que a mãe não o tem” (LACAN, 1966a/1998, p. 701). Ambas operações estão inscritas na castração e na metáfora do falo e dizem respeito, portanto, a ascensão do ser falante enquanto sujeito.

O que se põe em xeque em relação ao falo, neste momento, é a posição da mãe e não do *infans*. Sabe-se que as demandas da maternagem, bem como o cuidado para com a criança, são condições *sine qua non* para seu desenvolvimento. Todavia, tais demandas podem, igualmente, serem justamente as responsáveis pelo aprisionamento do sujeito no desejo do Outro, impedindo-o de ascender. Tais questões agrupam simultaneamente A mulher e mãe, que possuem desejos confluentes até certo nível.

Freud (1931/2006) pontuou que a única saída fálica para as mulheres jaz ao lado do *ter* o falo, o que implica diretamente na maternidade. Situada ao lado do *ter*, a mulher busca no *infans* um objeto capaz de preencher a falta fálica, marca esta lhe conferida outrora na castração. Apenas através da maternidade, A mulher poderia regozijar do falo, significado pelo objeto filho.

Lacan vai além de Freud, ao afirmar a posição feminina ao lado do *ser* o falo. Para Lacan (1966) a saída para a feminilidade pode encontrar-se em *ter* ou *ser* o falo, isso implica em conceber A mulher como não-todo que preenche pela subtração, pelo não-ser, pela falta. Desta forma, a maternidade, para o autor, constitui um dos aspectos da feminilidade, mas que não trata d'A questão feminina em si.

A máscara recobre toda a questão feminina – ou quase toda. Embora a maternidade constitua um dos aspectos da feminilidade, de acordo com Soler (2003), ela não constitui um semblante. Isto porque a maternidade não exige o velamento da falta, uma vez que a criança ocupa o lugar do véu, preenchendo-lhe o vazio deixado pela falta fálica. Assim, a mãe se satisfaz em regozijar dessa posição de mais gozar que lhe é conferida pela maternidade.

No entanto, ocorre que “quanto mais a criança preenche a mãe, mais ela a angústia, de acordo com a fórmula segundo a qual é a falta da falta que angustia. A mãe angustiada é, inicialmente, aquela que não deseja, ou deseja pouco, ou mal, enquanto mulher” (MILLER, 2014, p.5). Naturalmente A mulher possui outros desejos além do *infans*. Após certo tempo de dedicação quase que exclusiva ao filho, ela retoma para si a questão feminina relacionada ao falo em sua vida. Por esse motivo Miller (Ibidem p. 4) afirma que “O objeto criança não somente preenche, como também divide [...] a criança divide, no sujeito feminino, a mãe e a mulher”.

A questão feminina ressurge na mãe como um imperativo de separação, que a faz olhar para o homem e buscar gozar de outra forma que não com o filho. “A mãe não é toda para seu filho porque sua aspiração fálica divide-se entre o homem e o filho” (SOLER, 2003, p. 95). A criança divide a mãe e *A* mulher, e é importante que assim o faça, caso contrário ela se tornará um objeto fetiche materno, cujo o gozo exige um mais-de-gozar desse objeto.

A alienação ao desejo do Outro incita que o *infans* se situe como objeto mais-de-gozar materno, encobrendo-lhe, com isso, a falta. A separação ocorre justamente nessa fase de retomada da feminilidade por parte da mãe, que volta a direcionar seu olhar ao pai. Às voltas com o desejo, o aspecto feminino começa a conflitar com o aspecto maternal, que impõe uma escolha para *A* mulher. Escolha esta que influenciará diretamente no desenvolvimento do filho.

Ao buscar a satisfação fálica na maternidade, *A* mulher se depara com seus fantasmas sexuais sobrevenientes da castração. Dessa forma, *A* mulher oscila entre a satisfação feminina através do falo masculino, e a satisfação materna através da significação do falo no filho.

A maternidade não consegue dar conta da falta sexual feminina, e, por mais que *A* mulher busque o preenchimento da falta fálica no filho ele nunca lhe completará enquanto mulher, satisfazendo apenas seu lado materno. Miller (2010b, p.6) afirma que a mulher “se mede por sua distância subjetiva da posição da mãe” e que, para tanto é preciso que a ela “não esteja dissuadida de encontrar o significante de seu desejo no corpo de um homem” (MILLER, 2014, p.3).

*A* verdadeira mulher, de acordo com o autor, é aquela que não respeita ninguém nem a nada, buscando para si o seu mais-de-gozar que cabe apenas à mulher encarnar, na medida em que ultrapassa o falo e qualquer significante. Assim, a mãe não pode ser tomada como *A* mulher, uma vez que elas gozam de maneira distinta, não com a sexualidade. As demandas femininas vão, até certo ponto, ao encontro das demandas da mãe. No entanto, a convergência desse gozo cessa no momento mesmo em que aquela necessita do homem para referenciar sua feminilidade.

Conforme Lima (2002, p.3) na “falta de um significante que forneça uma identificação para a mulher” ela pode colocar o filho ou o amante como “como aqueles que poderiam responder ao enigma da sua feminilidade”. Na realidade, ambos aspectos dizem respeito *A* mulher, mas nenhum alcança a complexidade d’*A* mulher, que jaz para além da função fálica, em um mais-de-gozar próprio da feminilidade. “A mãe, dividida em que está, entre ser mãe



para a criança e mulher para o homem, ilustra o que não está inscrito no simbólico: o significante d'A mulher” (LIMA, 2002, p.5).

Soler (2003, p. 95) afirma ser possível opor “numa mulher, a mãe e a mulher. (...) Basta que falte na mãe a diz-mensão [*dit-mension*] de um desejo outro, outro que não se satisfaz na relação com o filho”. O lugar feminino se encontra entre o semblante e o gozo materno. Ele jaz numa escolha que ratificará para sempre sua falta fálica: na hiância entre o desejo sexual e o maternal; entre o falo e o objeto; no mais-de-gozar e na sua interdição.

Isso quer dizer, na realidade, que à mulher cabe resignar-se com a falta, e volver eternamente em torno dela, na tentativa de tamponá-la. Eis o verdadeiro saber Outro da feminilidade: o desejo consiste em manter a falta, e não em preenchê-la. O vazio por ela estabelecido é o que a move em busca do desejo, incitando-a a desejar. Dessa forma, mulher e mãe compõem duas facetas da feminilidade, ambas voltadas ao desejo.

A criança se situa entre a mãe e A mulher, dividindo-a em suas demandas para com o filho e o marido; o gozo e o falo. Tanto para a sobrevivência do *infans*, para constituir-se enquanto sujeito, como para a manutenção da feminilidade é necessário “que seja resguardado o não-todo do desejo feminino e que, portanto, a metáfora infantil não recalque, na mãe, seu ser mulher” (MILLER, 2014, p.8).

O lado feminino da maternidade exige o sacrifício do abandono. Às voltas com a feminilidade, é necessário que A mulher abandone, em algum momento, o *infans*, para então, direcionar-se à própria feminilidade. “O desejo propriamente feminino deixa a mãe ausente para seu filho” (SOLER, 2003, p. 95). A afirmação feminina exige, para além do filho, a ratificação da sexualidade d'A mulher. Miller (2014, p.3) afirma que “há uma condição de não-todo, que o objeto criança não deve ser tudo para o sujeito materno, mas que o desejo da mãe deve se dirigir para um homem e ser atraído por ele”.

Assim, a variedade das imagens da mãe abre-se em leque entre dois extremos: o da mãe que é mãe em demasia, e cujas presas se fecham sobre o filho, e o da mãe que é mulher em demasia, ocupada alhures, às vezes a ponto de ser tão Outra que é impossível alguém se reconhecer nela (SOLER, 2003, p. 96).

Mais do que A mulher, a mãe alcança uma posição de destaque, na maioria das vezes, fato este que constitui uma ameaça à feminilidade. De acordo com Lima (2002, p. 4), “a maternidade implica na substituição da criança ao falo e a função fálica tanto pode ser saturada pelo sexo do parceiro como pelo semblante que é o objeto criança”. O autor afirma, ainda, que a maternidade proporciona um gozo único e exclusivo, diferente daquele da

feminilidade. “O aparecimento real de uma criança oferece à sua mãe um espelho real do objeto que a mãe foi e que é impossível de alcançar” (Idem).

A maternidade, então, pode constituir um grande engodo para a feminilidade. A fim de conceber ambos aspectos relativos à mulher, maternidade e feminilidade, é preciso “que a criança não sature, para a mãe, a falta em que se apoia o seu desejo” (MILLER, 2014, p.2). É necessário que a mãe busque na mulher o referencial sexual, a fim de não fixar no filho, seu próprio gozo.

A saída para a feminilidade exige a existência d’A mulher e da mãe, cada uma buscando, à sua maneira, a satisfação do desejo a partir de um Gozo outro proveniente da situação feminina. Ambas buscam elementos que amenizem a falta característica da posição feminina: a mãe por situar no filho seus fantasmas e aferir-lhe a posição de objeto mais-de-gozar; e A mulher, através do semblante, ao tentar preencher a falta através do homem.

A feminilidade constitui-se em um não-todo que separa a mulher nos mais diversos âmbitos. A mulher não pode ser nominada, pois se encontra fragmentada entre a mãe, a esposa, a trabalhadora, a dona do lar, entre outras diversas facetas que a feminilidade possa assumir. É verdade que o filho divide A mulher, mas o emprego, o marido e as diversas situações cotidianas também a dividem. Cabe à cada uma ditar seus próprios interesses, estabelecendo o desejo à partir de sua própria falta, buscando, nas diversas facetas do Outro, suprir o seu próprio gozo.

## **4. ACHADOS E DISCUSSÕES**

A pesquisa que deu origem a esta dissertação teve início no mês de janeiro de 2016, e prosseguiu até o mês de outubro do mesmo ano. Foram realizadas cerca de dezoito visitas à comunidade, onde foi possível acompanhar um dia de feitiço e um ritual de ingestão da ayahuasca, dedicado à Rainha da Floresta. Este ritual compreende uma comemoração daimista relativa à visão da criação desta doutrina e ocorre uma vez por ano, durante o mês de setembro. Diferentemente dos outros rituais, este é realizado dentro da floresta, sem qualquer contato com a tecnologia como aparelhos de som e luz elétrica, por este motivo ele é desenvolvido com instrumentos musicais e à luz de velas.

A maior parte da construção do sentido das atribuições de gênero dentro da comunidade se deu a partir das observações e das conversas informais durante os momentos de lazer. A partir das primeiras observações, percebi que, no que tange ao consumo da ayahuasca, os trabalhos e ritos eram divididos em função do gênero: mulheres se ocupam de determinadas tarefas e homens se ocupam de outras tarefas específicas. A vivência na comunidade me chamou a atenção para a realização de um estudo focado na diferença das atribuições do homem e da mulher, de modo a compreender a visão deste grupo a respeito do papel feminino na ingestão da ayahuasca e nas ritualísticas dela advindas.

Assim, a pesquisa se definiu acerca das representações dos papéis de gênero dentro de uma comunidade específica que utiliza a ayahuasca a partir de crenças e ritualísticas bem definidas. Mesmo possuindo ritos e princípios específicos, eles ainda não se consideram uma instituição em si, embora anseiem alcançar esta etapa. Para este conjunto de pessoas, o as mulheres possuem uma ligação direta com o Sagrado. Este fato se evidencia a partir do próprio mito de origem das comunidades ayahuasqueras daimistas, cuja representação principal se baseia em Nossa Senhora da Conceição. Dessa forma, a presente pesquisa se pautou em compreender as diversas facetas do feminino inseridas nessa comunidade ayahuasquera não institucionalizada.

### **4.1 Contextualizando a ingestão da ayahuasca**

A comunidade pesquisada se reconhece como uma tribo, pois, para eles, a principal característica de uma tribo é o esforço individual culminante no desenvolvimento coletivo. Por este motivo optei chamá-los de “Tribo Sami”, que, conforme a nomenclatura inca, significa “afortunada”; “venturosa”; “exitosa”; “feliz”. Ainda, os mesmos se consideram uma

grande família, chamando uns aos outros de irmãos e irmãs e aos três principais membros de pai e mãe (outro motivo pelo qual intitulei de “mama” as mulheres de Inti, em consonância com a crença Inca).

Conforme já foi mencionado, a Tribo Sami se encontra em uma *linha* pertencente ao município de Porto Velho, capital rondoniense. Ela se situa aproximadamente a trinta quilômetros da cidade, cujo acesso se dá por uma estrada de terra. Diversos membros da comunidade em questão habitam na capital e se dirigem para o local apenas nos dias de rito, com o intuito de participar do *trabalho*. Os *trabalhos*, como assim são designados os rituais com a ayahuasca, acontecem majoritariamente duas vezes por mês: todo dia 15 e 30. Algumas datas festivas também são comemoradas através da realização de um trabalho fora dos dias regulares de rito, como o dia de Nossa Senhora e o ano-novo. Ainda, ocorre com menos frequência a realização de trabalhos em homenagem a um membro muito próximo da comunidade, como antes da partida de alguém ou em seu aniversário.

Atualmente, de acordo com a contagem interna realizada por Mama Sara e também por mim ratificada através da participação em um dia de ritual, a Tribo Sami consta de aproximadamente sessenta pessoas presentes nos trabalhos. A maior parte dos integrantes mora em Porto Velho mas a Tribo conta com gente do interior e, inclusive, das mais diversas nacionalidades, que, ao conhecerem o espaço acabam por se estabelecer por períodos indeterminados na comunidade, podendo passar longas ou curtas temporadas. A comunidade atrai os mais variados tipos de pessoas. Muitos ouvem falar da *tal comunidade Sami, que realiza trabalhos com ayahuasca, onde um homem é casado com duas mulheres*, mesmo fora do Brasil. Apesar de ser um caminho longo e não tão fácil de achar até mesmo para aqueles que residem na cidade e a conhecem bem, diversos mochileiros sul-americanos acabam parando lá. É muito comum encontrar pessoas que se dirigem para a Tribo a pé ao longo do caminho. Especialmente em dias de trabalho. Vários fazem o percurso inteiro a pé, outros arranjam carona no meio do caminho e outros arranjam carona com algum membro frequente. Normalmente esses sujeitos procuram o lugar em busca de iluminação espiritual, visto que os trabalhos realizados com a ayahuasca são notadamente conhecidos na região.

A comunidade conta com uma mercearia, um bar e uma igreja nas proximidades imediatas, a cerca de cinco quilômetros de sua localidade. A mercearia é extremamente importante para os membros que lá habitam visto que ela abastece a Tribo com os produtos básicos: arroz, farinha, feijão, açúcar, óleo e leite. Na realidade o rancho é realizado, sempre que possível, uma vez ao mês na cidade de Porto Velho. As compras são feitas na mercearia apenas na medida em que os produtos vão se esgotando. Muitas vezes aqueles que vêm do

sítio para a cidade trazem um recado para o próximo que for, seja para levar óleo, batata, arroz ou algum material mais específico de manutenção da casa.

De modo geral, o rancho é realizado em forma de rodízio dos membros que dividem a moradia na localidade. Cada mês um habitante se prontifica a comprar os produtos básicos, na medida em que possui condições financeiras para tanto. Também é muito comum que os visitantes levem algum agrado para os moradores: frutas, tabaco, açúcar etc. Em todas as minhas visitas eu costumava levar açaí, melancia ou banana, pois é do agrado de todos, especialmente das crianças. Algumas vezes levei leite ou açúcar, pois soube que haviam acabado e estes são os produtos mais consumidos pela comunidade inteira.

A comunidade dispõe, em seu terreno, de um carro popular e de uma moto para a locomoção de seus membros em caso de necessidade. No entanto, na maioria das vezes os mesmos procuram pegar carona com aqueles que visitam o sítio, seja para participar de um trabalho seja para uma visita ocasional. O carro já está bem desgastado e em condições desfavoráveis de uso, fazendo com que a moto seja o meio mais utilizado para as necessidades imediatas. Como o fluxo de pessoas chegando e partindo da comunidade é alto, normalmente a moto não se faz necessária.

A comunicação com a Tribo se dá por meio de recados enviados às pessoas. Alguém que está voltando de lá, por exemplo, anota o número da pessoa a quem se direciona o recado e entra em contato com ela ao chegar na cidade, independente se elas se conhecem ou não. Ainda, a localidade dispunha de um telefone rural que era utilizado prioritariamente para as emergências, mas ele não funciona há mais de um ano. Os membros que moram na cidade criaram um grupo no *WhatsApp* para facilitar a comunicação de modo geral. Assim, aqueles que voltam do sítio repassam os recados para aqueles que estão indo e vice-versa. Isso ajudou bastante nos dias de trabalho para aqueles que necessitam de carona.

Para chegar à comunidade é necessário pegar a *linha* principal e depois virar algumas vezes até chegar a uma entrada bem discreta, sem portão, que parece uma trilha. Após avançar uns duzentos metros nessa estradinha é possível visualizar uma clareira, que serve de estacionamento nos dias de trabalho. A partir de então deve-se seguir uma trilha a pé, de aproximadamente cem metros e atravessar uma ponte bem longa e estreita, de madeira velha que se estende acima de um pântano. Ao fim da ponte existe uma trilha que dá acesso a comunidade em si. A primeira visão ao adentrar na Tribo é o “barracão”, pequena choupana de piso batido e teto de fibrocimento, semelhante as antigas telhas de amianto, sem paredes. Este lugar já possuiu diversas finalidades. Atualmente é destinado às reuniões dos trabalhos

de Daime, e anteriormente era o ateliê de Mama Quilla, que desenvolvia suas esculturas de argila.

Em frente ao barracão existe uma casa de dois pisos em madeira, destinada à Mama Sara. O térreo é um saguão amplo, com algumas mesas e um computador. Esta sala era outrora utilizada para todos os tipos de trabalhos desenvolvidos pela comunidade. No entanto, como a Tribo possui muitos integrantes atualmente, o local ficou pequeno e agora se destina aos momentos de lazer, conversas e meditação. A parte superior compõe o quarto de Mama Sara, Inti – nos dias que ele dorme com ela – e de seus quatro filhos.

Ao lado direito desta casa, tem-se outra casa similar, de dois pisos e madeira, destinada aos visitantes. Esse lugar é dividido entre todos aqueles que pernoitam no sítio, seja apenas por uma noite, seja por meses. A rotatividade de pessoas dividindo este espaço é enorme. Alguns estrangeiros chegaram a morar mais de um ano na comunidade. Não é possível precisar a quantidade de pessoas que compartilham essa casa, especialmente nos dias de trabalho onde o número de visitantes chega a triplicar.

Logo a frente é possível avistar o banheiro. Este lugar é conjugado com a área de serviço. Ele é composto de antigas paredes de alvenaria pela metade, parecendo ruínas de outra época. O único espaço completamente fechado é o do sanitário. Na frente das ruínas encontram-se duas pias, uma no estilo tanque e a outra redonda onde lavam-se as roupas. O local do banho fica atrás das ruínas e é composto por uma mangueira grossa pendurada no alto de uma árvore, semelhante a uma bica. Este espaço não é completamente coberto, mas evita-se passar pela área. O sanitário é usado para evacuar, já que a urina é mais comumente feita na floresta aos arredores do sítio.

Mais à direita tem-se a última casa do terreno. Igualmente às demais, ela possui dois pisos e é feita de madeira. Na parte inferior há uma sala, alguns armários e alguns colchões, onde as crianças assistem filmes ou jogam videogame. Na parte superior há uma varanda e o quarto, ordenado com estatuetas de santos, imagens místicas e muitas velas. Essa casa destina-se a Mama Quilla, Inti – nos dias que ele dorme com ela – e seus dois filhos.

A esquerda do barracão de entrada, ao lado da casa de Mama Sara, encontra-se a cozinha. Este é o único aposento construído em alvenaria. Todas as casas, inclusive o barracão, foram construídos por Inti, com exceção da cozinha, que contou com ajuda do vizinho e de um pedreiro. Este aposento possui aproximadamente quinze metros quadrados e piso revestido em cerâmica. O mesmo comporta uma geladeira, um freezer vertical, dois armários, um fogão, a pia e uma grande mesa. Ao seu lado esquerdo encontra-se o ateliê de Mama Quilla e a horta.

Em suma, a comunidade é composta de três casas de madeira, um banheiro conjugado com uma área de serviço, um barracão, uma cozinha de alvenaria, a horta e o ateliê. Este último parece com o barracão: não possui paredes, mas é revestido com uma tela de arame, o piso é de terra batida, os pilares de madeira e a telha de amianto. É um local pequeno, de aproximadamente sete metros quadrados, que fora outrora uma cozinha e posteriormente um poleiro para as codornas. Estas últimas já constituíram uma fonte de renda para os moradores, que vendiam seus ovos. No entanto, quando as codornas pararam de botar ovos, elas foram soltas no mato, uma vez que a maior parte dos habitantes não ingere carne. Atualmente este aposento é destinado aos trabalhos artesanais realizados por diversos integrantes da Tribo.

A primeira impressão, ao adentrar a comunidade, é muito agradável. É um local arborizado, decorado com pinturas místicas e artefatos artesanais como apanhador de sonhos, estatuetas de argila e diversos desenhos nas paredes. A arte do local é baseada nas *mirações*<sup>2</sup> recebidas durante o transe com a ayahuasca, repleta de símbolos energéticos, velas e muita luz. É um local calmo, à beira de um grande lago que também abastece a comunidade. Possui diversos bancos de madeira espalhados pela grama e um local específico destinado à fogueira, que é acesa nos dias de festa, acolhendo rodas de música e grandes confraternizações. Apesar de não serem interligadas entre si, as casas fazem às vezes de cômodos, de modo que a área aberta se assemelhe a uma grande casa.

Na época de chuva, que compreende o fim do ano, as áreas abertas podem ser um transtorno, daí a necessidade de construir passarelas de pedra brita para interligar os aposentos, de modo a diminuir o alagamento e a lama. A comunidade ainda não está estabilizada. Há dois anos ela contava com menos de dez membros, as regras eram mais flexíveis e os trabalhos eram menores. Em menos de um ano ela cresceu de forma exponencial, de maneira que não comporta tantas pessoas. Assim, algumas obras estão sendo providenciadas a fim de conseguir mantê-la: a horta, ampliação e desenvolvimento de outro banheiro, acrescentar caminhos entre uma casa e outra, entre outras.

As crianças são muito livres e brincam (e brigam!) muito entre a floresta. Atualmente elas são seis: um adolescente de dezesseis anos e um rapaz de doze por parte de Mama Quilla e uma recém-nascida e mais três meninos cuja faixa etária varia entre dois e nove anos por parte de Mama Sara. Os mais velhos chegaram a frequentar a escola na época em que

---

<sup>2</sup> Termo utilizado pelos membros da comunidade para designar as visões vividas a partir da ingestão da ayahuasca. Para os membros, as *mirações* são sagradas e podem ser relativas a clarividência, conselhos espirituais e o contato direto com o Sagrado por meio de alguma entidade divina.

moravam em Porto Velho. Quando foram morar no sítio continuaram algum tempo na escola rural próxima a comunidade onde Mama Sara lecionava para o ensino fundamental. No entanto, por uma questão ideológica os pais decidiram afastá-los do colégio. Eles acreditam na educação domiciliar, que vem se tornando cada vez mais palco de discussão para legalização no Brasil. De acordo com eles, a escola formal não agrega bons valores para as crianças e, portanto, preferem educá-los em casa. As crianças têm lições de ciência, português, matemática e geografia, lecionadas majoritariamente por Mama Sara. As mais novas estão aprendendo a escrever e já realizam contas de adição e subtração menos complexas. Todos eles possuem ao menos um caderno e algum tipo de livro para estudar.

A comunidade conta com energia elétrica e a brincadeira favorita das crianças é jogar no computador, atividade que desenvolvem muito pouco por ser considerada nociva para suas formações. Dessa forma, elas procuram brincar muito ao ar livre com objetos que encontram na floresta e alguns poucos brinquedos que possuem. Nadar no lago era outra atividade muito realizada por eles, mas após a “Grande Cheia do Madeira”<sup>3</sup> a fauna aquática ficou desequilibrada, atraindo piranhas e jacarés para aquela região. A última vez que um dos meninos resolveu nadar foi mordido na panturrilha, o que gerou um grave ferimento.

A grande cheia do Madeira teve alguns impactos econômicos e sociais para a Tribo Sami. Ela foi responsável pela suspensão das aulas na escola rural situada nas proximidades, visto que a alagação impediu seu acesso. Houve também dificuldade de chegada dos mantimentos para a região e o encarecimento dos produtos por eles consumidos. A ponte que dá acesso à comunidade ficou alagada, e o pântano subiu, trazendo à tona os mais diversos tipos de animais, inclusive jacarés, que atrapalharam atividades cotidianas como lavar roupa e tomar banho, devido à proximidade do pântano com o banheiro.

A comunidade se mantém a partir da venda de pães, do artesanato, da pesca e em menor escala do plantio. No entanto, a ajuda financeira dos diversos membros constitui a maior parte da fonte de renda local, uma vez que todas as pessoas contribuem para a manutenção das despesas. Há ainda os que ajudam com fins específicos de manter os rituais. Normalmente aqueles que se encontram instalados no sítio fazem bicos na cidade para ajudar nas compras mensais, e aqueles que moram na cidade ajudam principalmente no feitiço. O trabalho de preparo da ayahuasca é intitulado de *feitio* e ele é realizado apenas em dias de lua

---

<sup>3</sup> A “Grande Cheia do Rio Madeira” aconteceu em março de 2014 na cidade de Porto Velho e perdurou por dois meses, acarretando em severas consequências para o estado de Rondônia. Este é o principal rio do estado. Em 2014 houve um aumento significativo em seu volume de água (acima de 17 m de altura) o que provocou o alagamento dos seus pequenos afluentes e igarapés ao longo da cidade e de todo o estado. Mais de doze mil pessoas ficaram desalojadas e o preço dos bens de consumo, especialmente dos produtos alimentícios e a gasolina, aumentou significativamente devido à dificuldade de acesso à região.



nova, quando o estoque do chá está terminando. O feitio exige muita disponibilidade e dinheiro, uma vez que o *material* é colhido no interior. O material é o termo pelo qual eles designam o conjunto do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*, matéria prima cuja infusão resulta em um chá de coloração amarronzada e gosto amargo. Normalmente os trabalhos de feitio têm início na quarta ou quinta-feira e terminam no domingo.

A comunidade tem sua própria forma de chamar a ayahuasca. Por fazerem parte de uma comunidade daimista, a bebida é chamada de Daime. De acordo com Inti: *o Daime é a ayahuasca cristianizada; o mestre Irineu trouxe o cristianismo pra dentro da ayahuasca e deu uma outra forma pra ela, que a gente chama de Daime*. Igualmente, eles têm seu próprio jeito de chamar *Banisteriopsis caapi* e a *Psychotria viridis*, que são respectivamente designados de *jagube* e *rainha*. Durante o feitio os homens se articulam para pegar o jagube e a rainha e trazê-los até sábado para a Tribo, a fim de dar início ao preparo ainda no fim de semana. Ao longo do processo eles vão ingerindo pequenas doses de Daime, para obter iluminação em suas jornadas. Ao regressarem para a comunidade, homens e mulheres se separam: estas limpam a folha da rainha e aqueles batem o jagube em locais a parte. A bebida é consumida durante todo o período do feitio e, na fase final, os hinos<sup>4</sup> são entoados. Neste tipo de trabalho as mulheres, quando menstruadas, não podem adentrar nos recintos de preparo, bem como homens e mulheres não podem se misturar. Finalmente, o material é misturado em uma grande panela, juntamente com água, dando início ao processo de infusão. Inti é o responsável por esta etapa. De acordo com ele *apenas o mago pode mexer o caldeirão, porque ele é o responsável pela alquimia. É ele que faz a mágica acontecer*. Essa fase exige muita experiência e controle energético. Para que a bebida seja preparada corretamente é necessário não possuir pensamentos impuros ou negativos durante todo seu preparo, especialmente ao longo da infusão das plantas.

De modo geral, antes de qualquer trabalho com o Daime, é necessário seguir o que a comunidade intitula de *dieta*. A dieta consiste na abstenção de sexo, drogas e álcool durante os três dias que precedem o trabalho. Também, é importante tomar cuidado com a alimentação nos dias de consumo da ayahuasca, para evitar o mal-estar físico durante os rituais. Concomitantemente à dieta física, recomenda-se fazer uma dieta psíquica, onde o

---

<sup>4</sup> Os hinos são canções recebidas no astral que guiam o ensinamento religioso. De acordo com Inti: “o hino é o corpo do ensinamento pessoal do discípulo. [...] Os hinos vêm instruindo a gente como superar esses bloqueios que evitam o homem de ver Deus diretamente. E dentro da magia do Daime ele é o que eu chamaria de *Mercabá*. Ele é o veículo que nos leva a Deus. Porque o hino não é composto. Ele é recebido. Fruto de uma inspiração divina. Então ele tem a capacidade de te conduzir à uma outra dimensão. Pode ser interna ou externa.”

sujeito deve abster-se de pensamentos negativos, conteúdos sexuais ou agressivos, focando sempre na iluminação interior e em boas energias. Para melhor absorção do conteúdo vivenciado no transe recomenda-se ainda que a dieta seja seguida também nos três dias posteriores ao trabalho.

A ayahuasca é ingerida de maneira ritualística, mantendo determinadas observações e restrições para seu consumo. Os participantes a ingerem no barracão do sítio, onde se reúnem todos os participantes do ritual. Durante o trabalho mulheres e homens sentam-se separados, em lados opostos. Sua localização é determinada através da mesa central, que constitui o altar das cerimônias. A partir deste marco, homens posicionam-se a esquerda e mulheres a direita. Nas noites de trabalho, as mulheres devem usar saias ou vestidos longos. O ritual tem início com algumas palavras do mestre de cerimônias. Posteriormente, forma-se uma fila masculina e apenas quando todos os homens terminam de ingerir a bebida é que forma-se a fila feminina. Quando todos terminam o processo de ingestão, as pessoas se sentam e se concentram por um tempo em silêncio – cerca de quarenta minutos – até começarem os hinos.

Na maioria das vezes, os hinos são escutados a partir de uma gravação das músicas cantadas na época da criação do Santo Daime, ouvindo-se o hinário deixado como legado do Mestre Irineu. Em alguns rituais, os membros da Tribo se dispõem para tocar os hinos tradicionais no violão, na flauta e no maracá. O maracá, em seu ritmo constante e linear, é um importante instrumento para o transe, sendo considerado um instrumento sagrado. Com menos frequência realizam-se trabalhos onde os participantes podem tocar seus próprios hinos, conduzindo as cerimônias. Independente do tipo de trabalho ele sempre é fechado com os doze hinos. De acordo com Inti, “os doze”, constituem os doze últimos hinos do hinário do mestre Irineu, mais conhecidos como cruzeirinho. O cruzeirinho é como se fosse uma síntese de todo seu hinário, e, ao ouvi-lo, reproduz-se toda a doutrina.

Ainda conforme o colaborador, o hino é um instrumento de suma importância para a Tribo Sami, pois ele *mantém a coesão do trabalho. Isso faz com que o grupo todo viaje em uma só direção* (Inti). Nesse sentido, os hinos seriam responsáveis pela unificação do pensamento, direcionando-o para os ensinamentos do Mestre. *O hinário do mestre Irineu é como se fosse uma árvore maior que gera os outros hinários, que seriam os galhos menores. Todo os hinários vem do cruzeiro do mestre Irineu* (Inti). Percebe-se, com isso, que todo hino remete à doutrina, de modo a perpetuá-la na comunidade.

Na comunidade Sami são realizados apenas rituais de concentração, fazendo com que os participantes se dirijam a outra localidade para participar do bailado, caso assim o desejem. Desta forma, os membros da comunidade, muitas vezes, fazem também o uso da bebida em

outros centros que mantêm relações com a comunidade, como por exemplo o Centro Espiritualista Jardim do Redentor (CEJAR) e o Umbandaime, que sincretiza a Umbanda e o Daime. Todos os adultos consomem o Daime e fazem desta prática uma religião, um estilo e uma ideologia de vida. Normalmente, a bebida é ingerida duas vezes no mês, podendo sofrer alterações em razão das comemorações e/ou rituais inerentes às suas crenças, seja dentro da comunidade ou em outro centro.

As crianças não ingerem o Daime, visto que ele só pode ser comungado a partir dos dezesseis anos. Nas noites de trabalho as crianças se reúnem na sala da casa de Mama Quilla e assistem filmes, dessa forma elas não atrapalham a concentração dos rituais. A elas, lhes é permitido tomar uma colher de Daime com a finalidade de sarar de alguma doença. Nestes casos cabe aos adultos purificarem a bebida, pedindo intervenção divina da cura pelas crianças.

Muitas pessoas procuram a Tribo Sami em busca de cura ou de iluminação. A comunidade foi idealizada por Inti. O Daime faz parte de sua vida há mais de trinta anos, desde antes de se mudar para Rondônia. Ainda quando morava no Nordeste ele se deparou com uma matéria que falava da ayahuasca, e teve curiosidade em experimentá-la. Segundo o mesmo, essa reportagem que encontrara em uma revista não discriminava as instituições, misturando crenças distintas: o Santo Daime, a União do Vegetal e a Barquinha. Quando chegou a Porto Velho, foi atrás de conhecer a bebida e entrou em contato com Seu Virgílio, mestre do Centro Eclético de Correntes da Luz Universal (CECLU), que se tornou seu padrinho no Daime. Após muitos anos comungando neste centro, Inti teve um desentendimento com os sucessores do mestre Virgílio e passou a tomar o Daime por conta própria.

A partir de então, Inti deu início a um novo núcleo, não institucional, mas que possui regras e ritos bem delineados. Este núcleo é pautado nas doutrinas daimistas e segue a linha de Sebastião Mota – discípulo de mestre Irineu, que trouxe o Daime para Rondônia. Embora as doutrinas e a ritualística tenham por base os preceitos do Santo Daime, elas sofreram algumas modificações para se adaptar ao modo de vida da comunidade, que possui crenças sincréticas. Sobre isso Inti afirma:

O Daime não é o único caminho que eu sigo não. Eu acho que você invalida o trabalho de tantos mestres iluminados que vieram na Terra mostrar ao homem a maneira de alcançar a libertação se você acredita que o caminho é um só. Então eu tenho outros estudos além do Daime. [...] Mas o Daime realmente é o que tem mais impacto pra minha existência. Ele faz parte da minha vida o dia todo (Inti).

Apesar de possuir outras crenças, e mesclar diversos conhecimentos esotéricos, – integrando a Cabala, as Chaves de Enoch, a Ordem Rosa Cruz, entre outras crenças pessoais – Inti acredita que quando se trata do Daime, o ritual deve ser mais conciso. O colaborador afirma que, para os *trabalhos de Daime* os rituais devem ser seguidos de forma mais rigorosa, fiéis aos ensinamentos delegados pelo mestre Irineu. Isso se faz possível porque Inti separa espiritualidade de religiosidade.

A espiritualidade, para Inti, está relacionada a um caminho interior e pessoal no contato com Deus, enquanto que a religiosidade se traduz por um caminho deixado por outros mestres que, a fim de alcançar a elevação espiritual, deve ser seguido tal e qual fora ensinado. Desta forma, torna-se possível, para o colaborador, distinguir as diversas crenças sincréticas existentes na comunidade e se concentrar em preceitos específicos para os momentos de trabalho com o Daime. Como exemplo disso tem-se os rituais com *cannabis* realizados na comunidade, os quais são intitulados como *trabalhos com o pito*. Apesar de também compor uma ritualística bem delimitada, minuciosamente realizada, ela é apreciada por Inti como uma prática espiritual, já que, por não ter sido transmitida por nenhum mestre, ela é considerada como mais livre, menos doutrinária.

O Daime é um caminho religioso. O pito é um trabalho espiritual. Eu faço distinção entre essas duas coisas. Nem tudo que é espiritual é religioso. A religiosidade é uma forma específica de filtro da luz divina. Ela entra daquela forma ali: desenvolve um culto, uma metodologia, uma liturgia... É especificamente uma coisa direcionada pra alcançar o Divino por *aquela* forma. O espiritual não. O espiritual é uma coisa mais aberta, mais ampla, sem barreira... é uma conexão mais direta entre *você* e o Divino. Sem metodologia. (Inti).

Foi possível perceber um grande sincretismo religioso disseminado em todos os membros da comunidade. A maioria deles possui princípios majoritariamente cristãos, mas todos possuem outros preceitos também, misturando diversas crenças espirituais. Muitos deles entoam nomes de deuses hindus, egípcios, indianos, incas etc.. Apesar da forte influência sincretista na comunidade, os princípios e rituais referentes ao Daime são rigorosamente seguidos, como se houvesse uma separação entre espiritualidade e religiosidade em todos os membros do grupo.

Nota-se, de modo geral, que os integrantes da comunidade não se reconhecem como centro institucionalizado, – não possuem CNPJ e não são reconhecidos por outros grupos daimistas – embora se valorem de diversos preceitos e ritualísticas para o consumo da ayahuasca. Compreende-se que os mesmos fazem parte de um núcleo daimista não regulamentado, mas que, ainda assim, serve aos propósitos desta religião. Observa-se também que a maioria entre eles possui crenças sincréticas, mas respeitam a maneira ideal de

realização da ritualística com o Daime, o que acarreta em implicações nas questões de gênero, ainda que tais crenças não ultrapassem as barreiras ritualísticas. Tais crenças se mantêm reservada apenas para os trabalhos desenvolvidos com o Daime, fato que instigou ainda mais a compreensão acerca dos papéis masculino e feminino no que tange o consumo da ayahuasca.

O próprio mito de origem desta doutrina refere-se ao feminino. Para os membros da comunidade, de modo geral, as mulheres possuem uma proximidade com o Sagrado, devido a sua condição assertiva e a maternidade. Reza a lenda que, *após tomar ayahuasca, o Mestre Irineu sentou-se na varanda para contemplar a lua. De tanto fitá-la, ela cresceu e tornou-se enorme, até que dela saiu uma mulher, a quem ele reconheceu como uma Deusa Universal (Inti)*. Essa deusa lhe ensinou a arte da cura e lhe passou os ensinamentos do Daime. Em diversas culturas, especialmente naquelas animistas, a lua é um símbolo feminino, possivelmente pela ‘passividade’ em relação ao sol. Sua representação no mito originário do Daime é o primeiro passo para compreensão das atribuições de gênero.

A mulher, na Tribo Sami, é referenciada a partir do mito originário da Deusa Universal. Neste contexto, elas desenvolveram um grupo no *WhatsApp* intitulado “O Sagrado e o Feminino”, cuja finalidade é compartilhar informações e práticas espirituais que elevem a essência feminina. Nele recomendam-se diversas práticas diárias, como o ‘plante sua lua’<sup>5</sup>, bem como diversas leituras sobre o universo feminino. O livro mais citado pelas mulheres Sami foi “Mulheres que correm com os lobos”, que trata do feminino como uma força selvagem contida em todas as mulheres, aludindo à sua força e poder de criação.

A alusão ao feminino enquanto elemento criador remete a épocas longínquas, permeando diversas civilizações. Os gregos atribuem a criação do mundo a Gaia, que surge do vazio (Caos) e que gera seus filhos de forma autônoma, sem a necessidade de qualquer contribuição masculina. Na civilização Inca, esse mesmo papel criador, fértil, é representado por Pachamama, a mãe Terra. A partir desses componentes, percebe-se que o feminino sempre esteve atrelado ao Sagrado da criação. Isso significa que a proximidade da mulher com o Sagrado é um mito que atravessa gerações e se perpetua na humanidade. Daí o interesse de compreendê-lo no contexto amazônico xamânico atual.

---

<sup>5</sup> Plante sua lua é um ritual referente à menstruação, onde acredita-se que ela seja sagrada e, por este motivo, deve ter contato com a terra. Como as mulheres não menstruam mais diretamente no solo, este ritual ensina como coletar o sangue proveniente deste período feminino e depositá-lo diretamente na terra, como símbolo de fertilidade.

## 4.2 O Sagrado e o feminino: As representações do feminino entre usuários da ayahuasca

A comunidade pesquisada possui crenças muito fortes no que concerne à separação de gênero. Na realidade, em seu cotidiano essas crenças parecem não ser tão manifestas, diferentemente do que ocorre nos dias de trabalho com o Daime. No que diz respeito aos ritos que envolvem a ingestão do mesmo, as atribuições masculinas e femininas são bem delineadas, não sendo permitida a troca nem mesmo a mescla de papéis.

A doutrina seguida pela comunidade preconiza a dicotomia da energia espiritual, onde deve haver diferença de atividades masculinas e femininas a fim de que ocorra a harmonização destas energias. Este fato já foi apontado por Cemin (2001) que encontrou dados semelhantes em sua pesquisa. A autora afirma que o Santo Daime se pauta em cima de dois eixos: Sagrado/profano e masculino/feminino, havendo significativa separação por sexo nos rituais realizados. De acordo com a colaboradora Coya, a separação de gênero se dá em razão da diferença energética das mulheres e dos homens:

As forças feminina e masculina são diferentes entre si, apesar de tanto mulheres quanto homens terem ambas as forças. Mas na força do Daime, as forças aparecem de maneira diferente em homens e mulheres e há essa necessidade de se trabalhar separado essa energia. Acho que faz mais sentido quando você entende bem como é a força dentro do Daime. Essa questão de corrente é muito importante, mas também meio difícil de se reduzir em palavras né... Como quase tudo no Daime (Coya).

A dicotomia sexual se inicia em crenças referentes à própria planta. Para os membros da comunidade, o jagube constitui um princípio masculino, enquanto que a rainha compõe um princípio feminino. Isso indica que a separação sexual das atividades desenvolvidas constitui uma crença inerente aos preceitos daimistas, tendo origem antes mesmo da prática ritualística, ainda na mitologia e simbologia da infusão dessas plantas.

A compreensão dos significados espirituais destes princípios se dá nos rituais daimistas, especialmente naqueles realizados para a elaboração da bebida, os feitos. Nestes, homens e mulheres tem papéis diferentes e devem obedecer uma separação. Enquanto os homens cuidam do cipó, as mulheres tratam das folhas. A distinção de papéis e posições é mantida durante os trabalhos de hinário, bailado e concentração, sendo aprofundada na prática e no cotidiano dos fiéis (GOULART, 2004, p.88).

Durante o período de desenvolvimento da pesquisa, foi possível perceber que as mulheres, no que tange o consumo da ayahuasca, ocupam uma posição passiva frente a esta comunidade, desenvolvendo atividades que seus membros consideram como relativas ao *princípio feminino*. Isto se explica através dos próprios preceitos daimistas, que preconiza a dualidade entre os gêneros. Algumas substâncias, plantas e atividades são consideradas, pelo grupo, como possuidoras de uma *essência feminina*, por apresentarem certo nível de sensibilidade e acolhimento.

A *essência feminina* a qual a comunidade se refere consiste em atribuir aos seres vivos, e até mesmo a seres inanimados, um lugar que se situa ao lado da falta, que está sempre receptiva a ser preenchida pelo desejo do outro. Sobre a receptividade feminina, Lacan (1974/1993, p. 70 – grifo meu) afirma que “todas as mulheres são loucas, como se diz. É por isso mesmo que elas são não-todas, isto é, não de todo loucas, mas antes *conciliadoras*: a ponto de não haver limites para as concessões que cada uma delas faz para um homem: de seu corpo de sua alma de seus bens”. A concessão é uma marca tipicamente feminina, uma vez que a mulher só se faz fêmea na medida em que se permite desejar o desejo do outro.

Foi possível observar que a *essência feminina*, para o grupo pesquisado, compõe um princípio da natureza que feminiliza os seres assexuados, como por exemplo uma planta. Essa essência se caracteriza principalmente por meio da receptividade atribuída pela Tribo à função feminina. Da mesma maneira ocorrem as divisões de tarefas. As atividades relacionadas à purificação são designadas às mulheres, uma vez que sua essência se encontra mais receptiva ao contato com o Divino. A função e as atribuições femininas dentro dos grupos daimistas, são geralmente marcadas como mais próximas ao Divino. A pureza e a candura percebidas nas mulheres as aproximam do Sagrado, de modo a lhes assegurar um papel importante nessas comunidades: o papel de semblante, de objeto *a*.

Essa marca feminina a define ao lado do buraco, da falta, justamente por permitir a significação do desejo alheio. É através da aceitação do lugar da falta que a mulher se faz feminina. Isso não quer dizer, no entanto, expô-la imprudentemente. Muito pelo contrário: é através de sua dissimulação que se instituem as mulheres. A falta é necessária na medida em que significa o desejo para o outro, sendo, por esse mesmo motivo, o significante do desejo. A aceitação e receptividade constituem o emblema da falta, na medida em que clamam por um complemento.

Foi possível inferir, desta forma, que as atividades designadas às mulheres constituem tarefas que a Tribo Sami considera detentoras da essência feminina. Tais atividades são assim consideradas em razão do caráter receptivo, cuja expressão se compõe a partir da passividade na execução. De acordo com Freud (1933/2006, p. 116) pode-se considerar como “característica psicológica da feminilidade dar preferência a fins passivos”.

É possível traçar um paralelo entre a *essência feminina*, encontrada nas concepções acerca das atividades desenvolvidas pelas mulheres na ritualística subjacente à ingestão do Daime na comunidade pesquisada, e a posição feminina a qual Freud (1931/2006) designa ao lado da passividade. Tal concepção situa a mulher ao lado de *ter* o falo, visto que necessita de uma fonte ativa para integrá-la na função fálica. Esta saída – de ter o falo – requer um

contraponto ativo, levando em consideração o princípio fálico da dupla ativo-passivo apontado pelo autor.

Nota-se que a dicotomia espiritual preconizada na Tribo Sami, evidenciada a partir da divisão das atividades ritualísticas por gênero, encontra-se em consonância com a teoria freudiana. Tal separação, de acordo com os colaboradores entrevistados, se dá em razão da necessidade de harmonização energética, a fim de criar um padrão ideal de fluxo da energia de modo a conectá-la com o Sagrado. Como ressalta Mama Sara, *as energias não podem se misturar. Elas devem proceder em linha reta e para cima, para atingir a iluminação. Caso homens e mulheres se misturem, as energias podem acabar se chocando e acontecendo algo inesperado.*

É como se existisse uma polarização espiritual que necessita ser direcionada de uma maneira específica para alcançar um estado extático ideal, de modo a permitir a conexão com Deus. A dupla freudiana “passividade-atividade” se materializa nos trabalhos ritualísticos realizados com o Daime, que buscam uma harmonização energética através da polarização das energias passiva/ativa, masculina/feminina para se concretizarem. Este fato se evidencia na fala de Inti:

A gente separa os homens das mulheres porque a dinâmica energética do trabalho do Daime é gerar um tipo de estática divina. E ela acontece pelo atrito entre as duas correntes – o masculino e o feminino. Então a mulher fica de um lado e o homem fica do outro. No bailado, enquanto o homem vem a mulher vai. Enquanto um vai pra direita o outro vai pra esquerda. E isso vai gerando um tipo de vórtice energético que a gente conhece como zona de distorção temporal, que abre um canal de ligação com o Alto; com o invisível.

Em sua pesquisa, Cemin (2001, p. 35) encontrou que a separação de gênero se faz necessária uma vez que “o Daime pode levar para a ‘espiritualidade’ ou para as ‘coisas carnis’” ou ainda a indevida atração entre homens e mulheres, que possa favorecer certas infidelidades conjugais. Tal fato evidencia-se nesta fala de Mama Sara, quando ela afirma que, *caso homens e mulheres se misturem, as energias podem acabar se chocando e acontecendo algo inesperado.* Ao citar o acontecimento de “algo inesperado” a mesma se referia ao encontro energético de uma polarização oposta que poderia propiciar infidelidades conjugais, uma vez que quando os mesmos se encontram no efeito do Daime, as sensações e percepções encontram-se mais aguçadas.

A ingestão do Daime provoca alterações na senso-percepção, o que faz com que a apreensão da realidade ocorra de forma mais sutil que o padrão. Por este motivo, de acordo com a colaboradora, faz-se necessária a separação dos gêneros, uma vez que, de maneira contrária, os mesmos podem acabar se encontrando “na força” – termo usado pelos



colaboradores para designar o estado de alteração proporcionado pela ayahuasca –, provocando uma sensação de aproximação para com o outro. Seguindo a linha natural da polarização energética atividade/passividade, a colaboradora acredita que possa ocorrer a atração natural para com uma pessoa de sexo oposto, tendo em vista a alteração da percepção e dos sentidos durante a ritualística realizada.

A separação se faz um tanto necessária porque às vezes a força nos deixa muito sensíveis ao toque. E isso pode ser constrangedor ou até mesmo trazer algum tipo de "prazer" inoportuno dentro da força. Isso pode acontecer entre duas mulheres e dois homens, claro. Mas procura-se evitar isso dentro de um trabalho de Daime entre homem e mulher (Quispe).

A partir destas falas, nota-se que a separação dos homens e das mulheres, bem como das atividades que desenvolvem também “funciona como medida preventiva para o estabelecimento de atrações indevidas entre os sexos” (CEMIN, 2001, p. 35). Existe grande cuidado acerca da sexualidade. Isso se dá em razão da própria crença subjacente à ingestão do Daime, que preconiza a dicotomia da energia espiritual, sendo necessário estabelecer a diferença das tarefas entre homens e mulheres a fim de que ocorra a harmonização destas energias.

As atribuições das tarefas são designadas com base energética atribuída às atividades, sendo estas consideradas femininas ou masculinas. A energia feminina se caracteriza pela receptividade, evidenciando a relação do masculino/feminino com as posições ativo/passiva. A posição passiva permite a ascensão da demanda do outro, na medida em que é significada a partir do desejo de um terceiro. Neste sentido, a energia feminina relatada pelos membros da Tribo, se assemelha a posição feminina, mantendo estrita relação com a aspiração alheia.

Nota-se que passividade e feminilidade estão intrinsecamente relacionadas nesse contexto, sendo papéis designados às mulheres. Conforme André (1986, p. 234) “uma mulher tem a tendência a responder ao furo que se abre em  $S(A)$  como o homem”. Isso significa dizer que a mulher se presta a corresponder à demanda do outro, o que a situa em uma posição passiva frente ao desejo. Suas aspirações, na realidade, se pautam em cima do desejo do outro, fazendo com que seus desejos, assim como a própria mulher ex-sitam, e, por isso mesmo a designação de não-todo.

O ser feminino é suposto encarnar a diferença, inclusive aquela consigo mesma, o que coloca de forma subjacente uma vacuidade essencial, ou até uma disponibilidade que Lacan lhe atribui no lugar da fantasia do homem, a de receber sua identidade somente a partir do homem (MILLER, 2016, p.10).

Isso significa dizer que, uma mulher só se faz mulher a partir da posição fálica, masculina. É apenas a partir do referencial masculino, de adição, que se torna possível a

assunção do feminino, enquanto subtração. “Em síntese, o feminino [...] é aquilo que se subtrai, a falta, o Outro” (SEGATO, 1998, p. 13). A autora continua: o sujeito “ao constituir-se pela Lei do pai, ele é sempre fálico, sempre masculino. Feminino será o excesso nele, o outro dele que, contudo, permanece nele e que ele deve negar para diferenciar-se” (Idem).

Lacan (1973/1985, p. 98) afirma que “quando um ser falante qualquer se alinha sob a bandeira das mulheres, isto se dá a partir de que ele se funda por ser não-todo a se situar na função fálica”. Independente do sexo biológico, o feminino se pauta, não no órgão, mas na posição não-todo, justamente por ser não-toda permeada pela castração ( $\overline{\Phi x}$ ) e não-toda significada por ela. Ela é, portanto, o significante da falta, que atua por subtração ao marcar no outro sexo aquilo que lhe assevera, e por faltar-a-ser aonde ex-siste: no desejo.

Uma mulher opera por subtração, ex-sistindo para além do desejo. Ela é marcada pelo sinal de menos em relação à função fálica, o que a supõe receptiva frente às demandas do outro. Ao explicar a diferença de gênero bem como das atividades desenvolvidas nos ritos com o Daime, Mama Sara explica que se trata de *uma questão de polaridade: o homem é o positivo e a mulher é o negativo*. Para Soler (2003, p. 23) o não-todo “só pode fazer se valer num processo de aspecto subtrativo, que é propriamente de separação”; neste caso, de separação dos gêneros. Isto porque, na relação com o outro, uma mulher se faz menos na medida em que atua como buraco a fim de atuar como significante do desejo do Outro. Corroborando com a proposição lacaniana de que *A mulher é não-toda e opera por decréscimo*, a colaboradora entrevistada situa *a mulher como negativo*.

Sobre a divisão de atribuições de acordo com o gênero, Mama Sara afirma:

Antes eu não entendia bem o porquê da separação. Eu achava que havia uma discriminação. Mas não. Eu percebi que não era isso. A questão é puramente energética. A planta trabalha com o princípio dual: masculino/feminino positivo/negativo. Negativo não no sentido ruim, apenas uma questão de polaridade energética mesmo. A mulher tem essa mesma polaridade [da planta] e o homem tem a outra polaridade. Então é mais uma questão de não dar curto circuito na corrente. Os dois fios não se tocam. As energias andam paralelas e usadas assim geram a força. Se tocar gera curto-circuito. Então a questão mesmo é energética então pra mim não entra bem nessa questão de gênero.

Pode-se inferir que, para os colaboradores, os homens atuam por adição, enquanto as mulheres atuam por subtração, tendo em vista suas polarizações energéticas. Tais posições remetem à função fálica, uma vez que é a falta ou não que demarca o lugar feminino e masculino. Mais uma vez, é importante ressaltar que, no que diz respeito a essa existência ou inexistência, “não é do pênis que se trata, mas do falo, ou seja, de um significante que, como todo significante, tem lugar no discurso do Outro” (SOLER, 2003, p. 27).

A harmonização energética constitui o objetivo dos rituais realizados com o Daime, uma vez que ela proporciona o caminho com o qual se faz possível o encontro com o Sagrado, por isso a separação sexual. Sobre a finalidade dos rituais, o Inti afirma que *a proposição última da nossa busca espiritual é uma união mística. Uma integração absoluta com a mente cósmica*. Conforme o participante, essa união só pode ser alcançada por meio de um estado ideal de energia, que consiste na harmonização dos polos negativos e positivos. Essa crença remete à castração, mais precisamente a um estado anterior. Ela faz referência ao Ego ideal da teoria freudiana, que corresponde à perfeição narcísica vivenciada outrora, na onipotência infantil.

É possível perceber a integração com o Sagrado a partir do referencial fálico, uma vez que, para alcançá-la, faz-se necessária a distinção dos gêneros, e, principalmente a complementação de um para com o outro. A função fálica é aquela que divide. É a partir dela que surge a distinção acerca do ter/falta e das posições masculino/feminino. A união com o Divino alude ao estado de integração sexual de maneira semelhante ao que ocorre no estado do Ego ideal, onde impera a onipotência e onde o significante fálico não fora ainda assimilado. Este estado alude ao significante Unário, prévio à castração, no qual não existe diferença sexual.

De acordo com Quispe: *separados dessa forma, há o equilíbrio Yin Yang das forças masculinas e femininas, onde o lado masculino se une numa única força e o feminino também, e 'O Todo' se equilibra dessa forma*. A união com o Sagrado compõe um estado ideal de perfeição. Ele diz respeito à busca incessante de completude; do Outro. Essa busca se assemelha a eterna procura feminina em torno do falo, para então se preencher. Essa demanda perpassa a função fálica, ao significar a falta através do não-todo. A feminilidade é alcançada ao assumir o não-todo, mas dissimular a falta por meio de um semblante. Miller (2010b) afirma que a assunção do menos exige também a assunção dos semblantes que jogam com o menos.

Ao assumir as funções referentes à ritualística designadas para o sexo feminino, as mulheres da Tribo Sami jogam com o menos, uma vez que suas atividades cotidianas se mostram bem diferenciadas. Admitir este posto requer a assunção de um semblante, o semblante d'A mulher. André (1986, p 269) acredita que, “mais exatamente, a feminilidade só pode ser atingida ou designada pelo viés de um semblante”. A mulher porta a insígnia da máscara, que se situa entre a falta e o semblante.

Ao assumir esse lugar, as mulheres Sami jogam com o negativo que lhes é atribuído. Elas encarnam a falta e brincam com o semblante, portando sua máscara: a divisão de tarefas

conforme a passividade, que faz referência ao seu lugar na comunidade. Um espaço vazio que clama por suplemento. Embora aceite e até mesmo concorde com o papel desempenhado pela figura feminina, Mama Sara, a priori, expressou intenções de mudança em relação à forma com que os ritos são divididos entre as mulheres e os homens. Embora posteriormente tenha compreendido e aceitado a razão das divisões de trabalho, tal aspecto evidencia sua relação com o semblante. Ela se faz ser onde não é, para então incitar no outro a falta que lhe cabe.

Essa função subtrativa, assumida pelas mulheres frente à ritualística realizada nas cerimônias com a ayahuasca, as designam um papel indispensável para o desenvolvimento da comunidade: de semblante, de objeto *a*. Ao protagonizarem o semblante, as mulheres adotam suas máscaras, uma vez que a mascarada é aquela que “joga contra o imaginário para se ajustar ao Outro e cativar esse desconhecido que é o desejo” (SOLER, 2003, p. 33). O menos da falta lhes impele a interpretar o papel do esconde-esconde que é portar a máscara feminina.

As mulheres Sami portam a máscara do feminino, não apenas por se situarem ao lado do menos e jogar com o fálico ao aceitarem as atribuições das atividades que lhes são designadas, independente da concepção individual de cada mulher, mas também por encarnarem em si o mito de criação do preceito daimista. Tal mito atribui ao feminino o desenvolvimento da doutrina, surgido através de uma miração relacionada à Rainha Universal. Percebe-se então a importância instituída a esse lugar, que atribui a Nossa Senhora da Conceição o mito primevo, em torno do qual os ensinamentos religiosos se desenvolveram. A partir dessa perspectiva da mulher criadora as mulheres carregam a incumbência de trazer em si essa marca.

A insígnia do feminino é largamente cultivada pelos membros da Tribo, atribuindo às mulheres o papel da castidade e da pureza, como àquele desempenhado por Nossa Senhora da Conceição. Esse semblante que elas encarnam funciona como elo com o Divino. É apenas a partir da *essência feminina* que é possível o contato com o Sagrado, uma vez que as mulheres da tribo permitem, por meio de sua essência, a harmonização com a natureza e com o universo.

Às mulheres lhes foi previamente atribuído um lugar, àquele mesmo da mulher primeva, da Rainha Univesal. Ao encarnar em si o mito da sacralidade feminina elas fazem às vezes de objeto *a*, viabilizando o contato com o Sagrado para toda a comunidade, inclusive para os homens, que, apesar de possuírem mais prestígio e maior poder de decisão sobre as regras de conduta na doutrina daimista, necessitam de um semblante que os faça entrar em contato com o Divino.

O Gozo outro, relativo exclusivamente à posição feminina permite a vivência de um gozo pleno, sem barreiras, possibilitando às mulheres uma aproximação do estado primordial de Ego ideal, do Um. Segato (1998, p. 13) afirma que a procedência do sujeito é feminina e que “feminina é, também, sua origem, o universo completo, inteiramente prazeroso e satisfatório do qual ele veio”, fazendo menção ao estado Ego ideal como sendo originariamente feminino, semelhantes aos mitos de Gaia e Pachamama. É possível traçar um paralelo entre este estado, proporcionado pelo Gozo outro, e o Divino, alcançado pelas mulheres. Isso é claramente percebido na Tribo estudada, que considera que a posição feminina se encontra mais próxima do Sagrado que o homem.

O gozo barrado ao qual se submete o homem o faz buscar na mulher um gozo suplementar que o permita gozar indefinidamente, tendo em vista que o mesmo se encontra preso ao gozo limitado do objeto. O gozo fálico, compreendido em ambas posições, é um gozo capitalizável, definido pelo limite de existência do objeto. Diz-se que este gozo é uma característica masculina, não porque se limita a esta posição, mas visto que é por ela limitada. “Os semblantes dos gêneros derivam e se organizam em função do gozo fálico, mas com frequência vacilam diante do excesso do gozo a mais” (CALDAS, 2013, p.5).

O excesso de gozo, percebido no Gozo outro, é, ao contrário do gozo fálico, tipicamente feminino, sendo, portanto, um gozo restrito a esta posição. Às mulheres, lhes é permitido um gozo pleno, não barrado, tendo em vista a posição de não-toda permeada pela função fálica. Enquanto que A mulher desfruta de ambos, o homem se resigna à restrição objetual, fato que o suscita a vivência dessa plenitude por meio de sua parceira.

Por portarem o semblante da castidade, encarnando em si o mito da criação daimista, as mulheres Sami se encontram mais ligadas ao Sagrado que os homens, o que lhes concede o prestígio social de viabilizarem o contato com o Divino. O Gozo outro, vivenciado nesse contexto, as tornam mais próximas do objetivo em comum dos membros. Foi possível, então, traçar um paralelo entre os tipos de gozo percebidos na psicanálise com aqueles vivenciados na tribo. Se, por um lado o gozo fálico, percebido em um gozar com o objeto ayahuasca, permite um gozo localizado neste fenômeno, o Gozo outro os aproxima da plenitude espiritual, tornando possível o contato com o Sagrado.

Ao comentar sobre a elevação espiritual, Coya poeticamente afirmou: *A espiritualidade feminina é gozo. Clitóris. Útero que grita, fala e sussurra.* Ela se referia aqui ao papel de ascensão ao Sagrado, atribuído à figura feminina na Tribo Sami. Assim, a menção ao gozo suplementar frente à esta comunidade, torna-se patente. Nota-se, dessa forma, que o Gozo outro é um elemento feminino essencial no que diz respeito ao contato com o Divino. É

apenas por meio dele que se faz possível esse elo entre as mulheres da comunidade, os demais membros e o voo extático em direção ao Sagrado.

Percebe-se, com isso, que, em função da possibilidade de acesso ao Gozo outro, as mulheres da tribo se situam no lugar de “porteiras espirituais”, tornando possível o contato entre o terreno e o Divino. O gozo por elas vivenciado viabiliza o contato com o Sagrado e a conexão com o Um. Este fato é explicitado a partir da fala de Coya, que compreende o coletivo através da individualidade feminina: *Para que o Sagrado feminino seja O todo, é preciso começar na individualidade. Cada mulher que desperta nutre o Sagrado como Um todo.*

Nota-se, desta maneira, que a ascensão ao Sagrado se dá por meio de “trabalhos individuais” provindos das mulheres. Cada mulher, ao trabalhar a si mesma em sua essência feminina, contribui para o desenvolvimento espiritual do coletivo, uma vez que são elas as responsáveis pela conexão com o mundo imaterial. Cabe a elas, uma a uma, ocuparem o lugar de objeto *a*, vestindo o semblante da purificação e da castidade, e fazer às vezes de Rainha Universal.

Sobre isso, Mama Sara deixa claro sua função nos rituais: *Atualmente, nos trabalhos, eu mais trabalho pelos outros [...] hoje eu procuro puxar as linhas guias do trabalho, puxando a força pra ajudar as pessoas a passarem por esse processo que eu já passei e que eu vi que outras pessoas me ajudaram a passar também.* Sua fala explicita a posição das mulheres na comunidade, ao possibilitar o acesso ao Sagrado para os demais membros da tribo.

Esse lugar o qual ocupam as mulheres, se dá a partir do Gozo outro, estendendo-se a todos os membros do grupo de modo generalizado, permitindo o contato com o Divino. O encontro com o Sagrado se faz na hiância entre as mulheres e os membros da comunidade, ao ascenderem por meio da plenitude experimentada no gozo sem barreiras. A condição de transe, atingida por meio dos Estados Alterados de Consciência (EAC), muito se assemelha a esse gozo pleno, onde o xamã convoca as divindades a assumirem seus papéis dentro das ritualísticas estabelecidas, de modo a alcançar o voo extático. É nessa atribuição que se percebe verdadeiramente o lugar das mulheres da tribo, que, bem como o xamã, atuam diretamente na conexão entre o Sagrado e o profano.

Esse lugar, no entanto, não seria possível se não fosse a assunção do semblante do feminino, incorporado a partir do mito original de criação da doutrina daimista. A assunção desse papel requer a incorporação da fantasia relativa à Rainha Universal. Ao portar a máscara do feminino, A mulher assume o lugar de objeto *a*, que é uma posição em que o

sujeito “desaparece enquanto tal, só subsistindo como dejetos ou instrumentos do Gozo outro. Tocamos aí na proposição da estrutura fundamental da fantasia” (ANDRÉ, 1986, p. 88). O semblante assumido pelas mulheres da comunidade carrega em si a fantasia do semblante extático, elemento fundamental para a coesão do grupo investigado, uma vez que se mostra indispensável para as ritualísticas realizadas com a ayahuasca.

O objeto *a* é aquele “causa do desejo, aquilo que serve ao nada” (BARROS, 2012a, p.6), visto que é ele o responsável por velar a falta. Neste caso, ele funciona como instrumento viabilizador da vivência do mito originário, encerrando em si a doutrina daimista ao repetir a cena primordial desta ritualística mítica. O que subjaz por trás do semblante assumido pelas mulheres é a fantasia relativa à Deusa Criadora que serve ao propósito da tribo no que diz respeito à realização dos desejos de toda a comunidade.

O desejo põe em jogo a relação do sujeito ao Outro simbólico, ou seja, um outro sem substância, puro lugar do significante onde a fala do sujeito encontra seu fundamento; enquanto que no gozo é o corpo do Outro real que é convocado, e falhado, ficando a relação reduzida ao laço estabelecido pela fantasia entre o sujeito e o objeto *a* (ANDRÉ, 1986, p. 256).

Percebe-se, com isso, que as mulheres da Tribo Sami assumem o lugar do desejo do outro ao jogar com o semblante que lhes é atribuído. A partir da assunção da máscara do feminino torna-se possível, às mulheres da comunidade, espiritualizar a si bem como a todos os demais. Desta maneira, cabe À mulher viabilizar, a partir da vivência do gozo pleno, a inserção de todos os membros em um estado ideal de conexão com o Uno.

André afirma que (1986, p. 225) “para o homem uma mulher só vale, em última instância, como objeto *a*”, tendo em vista a falicização da fantasia [ $\Phi(a)$ ] que se pauta na máscara assumida pelas mulheres. É importante lembrar que sua relação com o feminino se pauta em cima do véu que encobre a falta, não com À mulher em si, mas com o semblante que remete ao Outro. Sobre a isso, o autor afirma ainda que:

Tirando a máscara, ela perde ao mesmo tempo a função pela qual esta deixava supor uma enigmática presença feminina e se encontra frente ao real assexuado do corpo que Lacan denomina objeto *a* — o que só pode trazer novamente a necessidade da máscara, e assim por diante (ANDRÉ, 1986, p. 117).

Desta forma, faz-se possível inferir a estreita relação do desejo com o objeto *a* frente ao lugar que as mulheres possuem nas atribuições ritualísticas com a ayahuasca. Elas encarnam a posição de pequeno *a* de maneira a suscitar o desejo masculino de conexão com o Sagrado, corroborando com o semblante que lhes é designado. Esse papel só se torna viável a partir da assunção da máscara do feminino, que lhes atribui o enigmático lugar de

aproximação com o Divino, que, por sua vez, só pode ser incorporada uma vez presente a necessidade de seu uso. Isso quer dizer, em outras palavras, que a assunção da máscara é desejo e ao mesmo tempo causa do desejo, repetindo uma dinâmica cíclica de sustentação da fantasia.

A mulher, no contexto do Sagrado, muito se assemelha ao objeto-causa que menciona Soler (2003), pois ela possui a dupla função de causar a falta e, ao mesmo tempo, obturá-la. O vazio, lugar transmitido pela mulher, clama uma posição que o assuma, que é prontamente assumido por ela mesma. Assim, o vazio de seu lugar a permite ocupá-lo sem, no entanto preenchê-lo, dando vazão ao desejo. Como o objetivo maior da tribo Sami é a elevação espiritual através de um voo extático, as mulheres fazem frente a esse desejo, encarnando-o. Com isso, elas ocupam o lugar que elas mesmas deixam vazio a fim de usufruí-lo por subtração ao mantê-lo vazio, dando espaço para o desejo.

A relação masculina para com as mulheres se dá inteiramente no campo da fantasia, haja vista a natureza de seu desejo que perpassa o sujeito, o falo até finalmente chegar no semblante feminino, sem, no entanto, alcançá-la verdadeiramente, mesmo porque A mulher não existe. Isso significa que a relação homem-mulher ocorre exclusivamente por meio do semblante que A mulher encobre. É a partir dele e com ele que se travam as relações.

De acordo Caldas (2013, p.5) “guiar-se pelos semblantes e seus sentidos tende à normatização e à adequação. A semblantização contribui para a inclusão na vida social”. Este aspecto aparece nitidamente nas relações ritualísticas com a ayahuasca, onde, ao assumir o semblante mítico de sua criação doutrinária, as mulheres mantêm a coesão do grupo inteiro. É a partir deste semblante mítico feminino que a comunidade se organiza.

As mulheres são as responsáveis pela organização psíquica da Tribo, uma vez que são elas as viabilizadoras do contato com o Sagrado por encarnar o lugar da falta, do objeto *a*. Assumindo esse semblante elas se encontram mais próxima ao Divino. Conforme Barros (2012a, p.4), “pela própria posição em relação à castração, haveria menor desconforto, na posição feminina, em suportar esse lugar de sustentação da falta (objeto *a*), objeto da angústia, do desejo e da lei”. A mulher se situa, então, na hiância entre o semblante e o desejo, fazendo-se falta, desejo e objeto ao mesmo tempo.

A maleabilidade de fazer frente à demanda do Outro denuncia sua vicinalidade com o nada, o indizível. O encontro com o real não a assombra tanto quanto ao homem em razão da relação que desenvolvem com o Outro. O homem é aterrorizado pelo real, haja vista a plena subjugação ao falo em que é submetido. Tal posição em que se acham as mulheres Sami, as



aproxima do Sagrado, do Uno, uma vez que o encontro com o real se mostra inevitável nesse contexto.

A partir das relações estabelecidas entre os homens e as mulheres durante os rituais com a ayahuasca, foi possível perceber o lugar que ambos ocupam frente baile da castração. Enquanto homens bailam para a esquerda, as mulheres circulam à direita. Enquanto estas usam da delicadeza e ternura ao limpar a rainha, aqueles usam a força e a brutalidade para bater o jagube. A mulher funciona como abertura da falta, evidenciando o desejo comum, onde a proximidade com o real lhes calha simetricamente. “Se as mulheres são mais amigas do real, é precisamente por não terem o falo que adquirem um valor de troca, mas não de uso, este será dado por aquele que a desejar” (BARROS, 2012a, p.4).

No caso da Tribo Sami, o desejo instaurado é a encarnação do lugar da Virgem Mãe Criadora, Rainha Universal. A maternidade é largamente apreciada bem como a devoção para a fé e a oração. A dedicação a sacralidade feminina se faz imprescindível posto que são as mulheres que abrem os canais da percepção para os demais membros do grupo, em um trabalho conjunto. Para tanto é necessário que A mulher Sami encarne o desejo Outro, o da criação primordial, para, apenas assim, estabelecer uma dinâmica de relações entre o masculino e o feminino propícios para a elevação espiritual por meio do voo extático.

Encarnar esse lugar significa enfrentar o real do vazio, da falta. Sobre isso, Monteiro (2013, p.4) afirma que “a coragem advém quando se atravessa o horror frente ao real da castração - o horror da feminilidade. A coragem dita feminina diz respeito ao “não ter nada a perder””. O autor situa a coragem como um atributo prioritariamente feminino justamente em razão de sua posição não-toda, que a torna também mais próxima do real. A falta, evidente nas mulheres, é a responsável pelo porte da máscara, do semblante. É nesse sentido que o autor continua: “Afirmar com isso que a coragem é feminina evidencia como um ato verdadeiro é aquele despojado da lógica do reconhecimento implicada nos usos dos semblantes e do próprio falo” (MONTEIRO, 2013, p.7). É a partir do falo, ou melhor, de sua falta, que se estabelece o semblante e cabe a cada mulher saber jogar com a falta, criando semblantes para disfarçá-la.

O lugar da mulher Sami é aquele da falta, aquele construído a partir de um desejo outro que remete sempre ao Outro. Esse lugar nasce juntamente com a Rainha Universal, e evidencia o desejo desta comunidade, perpassando o real e o simbólico diante das atividades desenvolvidas pelas mulheres e das narrativas que lhes fazem menção. “O simbólico, ao se dirigir para o real, nos demonstra a verdadeira natureza do objeto *a*” (LACAN, 1973/1985, p. 128). É justamente nessa hiância entre a crença por trás do feminino e o papel que

desenvolvem na Tribo, que seu lugar se revela como àquele mesmo referente ao objeto *a*. É o lugar do desejo, da falta, designado a partir da referência ao falo.

O pudor é uma marca feminina que se constitui como semblante da falta. Ele compõe o véu que encobre o buraco instituído por essa posição, de modo a enaltecer aquilo que existe, atirando atenção para si. “O pudor é fálico na medida em que indica que alguma coisa não pode, ou melhor, não deve ser desvelada, pois que é do próprio véu, do falo enquanto véu, que se trata” (ANDRÉ, 1986, p. 80). Na realidade, o pudor é em si o que não pode ser desvelado visto que sua função é encobrir a falta que jaz por trás de si mesmo.

Neste sentido, o pudor pode ser compreendido como insígnia do desejo, visto que ele é o véu que encobre a falta que o incita. Ele é tido como característica tipicamente feminina justamente em razão de sua natureza, que funciona como manto instaurador do desejo. Mulher é aquela que o instiga justamente por velar a ausência e, a partir dela, constituir um significante neste lugar. É ela a portadora do desejo do Outro.

Sobre o pudor na mulher, Barros (2012a, p.5) aponta que “se ela se esquivava em semblante, sua timidez ou recato, é para que o homem possa nela projetar promessas, expectativas de realização de desejos”. Essa função do semblante, de provocar o desejo no outro, se faz perceptível nas mulheres Sami. Elas portam a máscara da pureza feminina, atrelada ao primórdio de sua doutrina, instaurando o significante do desejo coletivo a partir da encenação do lugar da falta.

Ainda conforme Barros (2012b, p.2) as mulheres querem “muito mais ser amadas do que amar, ser causa de desejo do Outro”. Encarnar em si o desejo do outro, a partir da falta, é o que tornam as mulheres mais íntimas do real do que o homem. Eis a elucidação da coragem feminina a qual se refere Monteiro (2013). A fim de se fazer objeto, provocando o desejo, elas são capazes de enfrentar o real e abrir mão de sua própria vontade desde que satisfaça a necessidade de desejo no outro.

Outra função de destaque dada à mulher Sami, mais especificamente a Mama Sara, é a de oráculo. De acordo com a entrevistada: *o Daime me fez ter uma visão mais panorâmica das coisas. Na força, eu tenho a facilidade de ver* (Mama Sara). É comum procurarem-na na busca de uma resposta a uma questão ou para pedir uma graça. Mesmo que não a procurem, ocorre-lhe de vez em quando de ter uma *miração* que diz respeito a um membro do grupo. Esse lugar muito se assemelha àquele ocupado pelas pitonisas, na Grécia. As pitonisas eram os oráculos responsáveis pela visão de um episódio, de modo a profetizar os acontecimentos futuros através de versos e metáforas. Para que uma mulher alcançasse esse patamar, fazia-se

necessário o desapego material e, principalmente, a castidade, implicando mais uma vez no elo direto com o pudor.

O dom da predição, explicitado na figura do oráculo, exigia, das pitonisas, árduo treinamento e determinadas características, cuja mais importante era a castidade. Para atingir o estado de transe e receber as visões, as mulheres deviam possuir pouco ou nenhum apego material bem como levar uma vida sacra, baseada nos preceitos de pureza e castidade. Neste sentido, o pudor se faz mais uma vez presente, velando uma qualidade feminina. Este atributo é apreendido também nas mulheres Sami que dedicam a vida à ingestão do Daime. Pode-se dizer, de modo geral, que elas se preparam diariamente para o consumo dessa bebida sagrada, que lhes permite o contato com o Divino. Tal árduo treinamento as exige certa disposição para lidar com o real da falta, revestindo-o em pudor, percebido na castidade e na devoção para com a doutrina daimista.

Eu e a Mama Quilla trabalhamos em conjunto. Nós trabalhamos com duas pontas de força, mas complementares, como se fossemos uma só. Eu tenho mais facilidade de ver, de me concentrar e ela tem mais facilidade de orar, e abrigar todo mundo no campo dela e subir. Eu faço uma coisa e ela faz outra (Mama Sara).

A partir da fala de Mama Sara é possível reparar o encargo da elevação espiritual atribuído às mulheres da Tribo Sami, a função de oráculo por ela desenvolvida e a estrita relação com o pudor. Em diversos aspectos algumas de suas facetas liga-se à castidade, à santidade, em referência a Nossa Senhora da Conceição. A figura da mulher, nessa comunidade se vincula diretamente ao pudor, como aquela que protege algo velado. Para além desse âmbito, é designada às mulheres a função de orar e receber a bênção para a comunidade de maneira geral. A oração pode ser percebida como uma destas facetas, encarnado principalmente na imagem de Mama Quilla.

Mama Quilla é a integrante mais antiga da comunidade e desempenha o significativo papel de proteção da Tribo de maneira geral. Ela é conhecida como a “rezadeira” visto que é incumbida com a função de orar durante os trabalhos realizados com a ayahuasca, conforme pode-se perceber em sua fala: *Eu rezo muito por todos nós. Para viver essa vida que nós escolhemos é necessário ter muita fé. É um caminho difícil. É um caminho de luz e força, mas que exige igualmente muita fé e oração. Essa é minha função aqui* (Mama Quilla). Ela é responsável pela manutenção da ordem espiritual, diretamente atribuída à pureza e a castidade feminina. Sua devoção e fé demonstram um aspecto do pudor: a de encarnar em si o significativo da falta, fazendo-se semblante onde necessário. O semblante da castidade, aqui evidenciado no papel de Mama Quilla, permite a difusão do pudor enquanto atributo feminino, materializando-se na mulher durante as ritualísticas com a planta sagrada.

O pudor aparece também nas roupas femininas quando das ritualísticas e, principalmente, do feitio da ayahuasca, onde deve-se usar saias ou vestidos longos de cor branca ou similar, de modo a evitar o preto. O cuidado em parecer feminina, mas ao mesmo tempo o dever de cobrir toda a parte inferior das mulheres, remete imediatamente ao véu. O véu é aquele que encobre a falta e incita o desejo, constituindo o semblante da mulher. Sua vestimenta nos rituais representa a insígnia do pudor atribuída às mulheres Sami. Ao portá-la, elas são marcadas como femininas, justamente por seguir o estereotipo da feminilidade tido nesta religião, vinculado à Virgem Maria, portadora do véu.

Tal premissa se demonstra muito importante para a comunidade. As mulheres não devem, de modo algum, participar dos rituais sem o “véu”, afinal é a partir dele que se dá o baile da castração. Ao assumirem-no, as mulheres assumem também seu papel frente à ritualística estabelecida, ligado ao mito primordial do feminino nesta doutrina. A fim de manter a ordem geral do grupo elas encerram em si o desejo de toda comunidade ao velar a falta por de trás do véu. Neste contexto, A mulher Sami é aquela que porta o semblante do véu, incitando a falta e o pudor para consigo mesma, encerrando em si a insígnia do feminino.

Outra faceta do pudor pode ser percebida nos cuidados para com a menstruação. As mulheres não podem participar dos trabalhos de feitio quando estão menstruadas. De acordo com Mama Sara:

O mestre Irineu recebeu a doutrina diretamente de uma divindade. Até a forma de preparo. E nessa forma de preparo que o Mestre recebeu nem entravam as mulheres. Porque tem a questão da menstruação. As mulheres não participavam do feitio. Vieram participar aqui em Porto velho porque não haviam homens suficientes, mas cheias de cuidados pra questão da menstruação.

O período menstrual sempre foi de grande polêmica social. Algumas sociedades o tratam como impuro e impróprio, outras como um momento de transição e outras, ainda, como motivo de vergonha e humilhação. Fato é que a menstruação acarreta consequências ritualísticas na maioria das sociedades. De acordo com Segato (1998), ela está associada a uma série de restrições e reclusões. Durante esse período “os limites da atuação de homens e mulheres são instituídos na sociedade. O homem passa a ter o exercício da sua sexualidade limitado e a mulher curva-se, desde esse momento, às imposições derivadas do seu período menstrual” (SEGATO, 1998, p. 12).

No que tange os rituais com a ayahuasca, as mulheres menstruadas podem comungar normalmente do Daime, desde que atenda às normas de vestimenta e posicionamento dentro do salão. No entanto, não lhes é permitido participar dos trabalhos de feitio, quando a bebida é preparada. Neste momento, as mulheres são responsáveis por limpar as folhas de rainha,

cantando os hinos da doutrina e orando, de modo a pedir graças pela bebida sagrada, com exceção daquelas que se encontram no período menstrual.

As regras estabelecidas em relação a esse período demonstram o pudor para com a menstruação. Pudor este que vem a encobrir o real da falta evidenciado pelo sangramento feminino. A menstruação remete ao horror da castração feminina, que se ratifica todos os meses. O sangramento faz referência à falta do falo e ao buraco por ele instaurado. O contato com o real é assombroso e pode ser devastador, daí a necessidade do pudor, para dissimulá-lo.

Durante a menstruação, o pudor reveste com o seu manto a evidência latente do real da castração de modo a encobri-la através de regras bem estabelecidas entre as mulheres Sami. Tais restrições implicam na minimização do contato com o real, que não cessa de se ratificar e que clama por um semblante que o cubra. Desta maneira, revestido por meio do cuidado para com o próximo e consigo mesma, a menstruação reduz seus potenciais ameaçadores frente à iminência do real, uma vez que parece estar sob controle dos regulamentos que lhes são designados.

Para as mulheres da Tribo Sami, a menstruação representa a renovação do poder feminino. É a partir dela que lhes é permitido entrarem em contato consigo mesmas, restaurando seus campos energéticos negativos para então participarem dos trabalhos dentro de suas funções habituais de conexão com o Sagrado.

Quando a mulher está menstruando, energeticamente ela fica com o campo aberto e fica em um trabalho de depuração. A gente tem a graça de poder se depurar uma vez por mês e poder regenerar todo nosso centro de força que é o útero. Quando a mulher está menstruada ela está botando pra fora todo o material psíquico que ela recolheu e tendo a oportunidade de se renovar. Então em um trabalho de feitiço de Daime tanto ela absorve, coisa que não é boa porque estão depurando um material e ela está com o campo aberto, quanto o que ela depura vai pro Daime. E aí adocece ela. Não é nem uma questão pro Daime, a questão é pra ela. Então, como isso é muito sério, pode gerar enfermidades realmente sérias, porque é magnética a história (Mama Sara).

A proteção para com as mulheres durante este período de *depuração* é nítida, corroborando com as restrições as quais se refere Segato (1998). Para a comunidade Sami, não obstante, estas restrições se restringem ao campo do Sagrado feminino, seja para a mulher em si, que pode adoecer, seja para o grupo, que dela necessita em seu status *quo* para alcançar o voo extático, já que ela possui papel fundamental na conexão da Tribo com o Divino.

Este período de restrições é importante para que a mulher digira o conteúdo vivenciado, tendo em vista toda a carga energética adquirida ao longo mês. De acordo com Estes (1999, p.323) este é “o período da mulher pleno das sensações mais intensas”, por esse

mesmo motivo faz-se necessário um afastamento natural, a fim de que ela consiga distinguir melhor suas próprias emoções, sem, no entanto, misturá-las àsquelas do grupo. A partir desse afastamento temporário é possível regenerar o ciclo energético que a faz entrar em contato com o Sagrado, sendo possível reestabelecer, novamente, o elo entre os membros da comunidade e a divindade.

O período menstrual é um momento de grandes modificações hormonais, que influenciam no humor e na labilidade emocional das mulheres. Uma das preocupações da comunidade concerne à energia que a mulher pode depositar na bebida durante seu preparo, tendo em vista a dificuldade de controle das emoções nessa época. Isso poderia influenciar nas *mirações* e nos sentimentos daqueles que ingerem a ayahuasca, prejudicando todo o grupo. Outra preocupação diz respeito à mulher em si, que se encontra com o “campo energético aberto”, estando mais suscetível às emoções neste momento.

Neste contexto, faz-se necessária uma reclusão por parte das mulheres da Tribo durante o período menstrual, a fim de que elas depurem o material psíquico adquirido ao longo do mês e renovem sua carga energética. Durante sua reclusão a mulher Sami conserva os princípios doutrinários relativos à castidade e à sacralidade, mantendo as orações e emanando força e luz para aqueles que participam do feito.

Tradicionalmente, diz-se que esse lugar era reservado para a menstruação, pois durante esse período a mulher está muito mais próxima do autoconhecimento do que o normal. A membrana que separa a mente consciente da inconsciente fica, então, consideravelmente mais fina. Sentimentos, recordações e sensações que normalmente são impedidos de atingir a consciência chegam ao conhecimento sem nenhuma resistência. Quando a mulher procura a solidão durante esse período, ela tem mais material a examinar (ESTES, 1999, p. 219).

Conforme exposto por Estes (1999), a reclusão feminina durante o período menstrual se dá em razão do conteúdo psíquico que ela deve examinar a fim de se renovar. A renovação aqui, de acordo com o observado na comunidade pesquisada, diz respeito à polarização de energias. Todavia, tal polarização energética se encontra diretamente relacionada ao processamento dos conteúdos psíquicos vivenciados por todo o grupo. As mulheres funcionam, neste aspecto, como catalizadores energéticos da tribo, permitindo a todos uma análise das experiências do transe, em uma busca pelo autoconhecimento do grupo em si. Assim, a menstruação se faz necessária por viabilizar a renovação de conteúdos psíquicos adquiridos nos Estados Alterados de Consciência (EAC).

André (1986, p. 35) ao levantar a questão menstrual, no que diz respeito à sua periodicidade, afirma: “a ideia de periodicidade, que era inicialmente apenas uma característica da menstruação, assumiu tamanha importância que se tornou a noção principal,

absorvendo completamente a ideia da menstruação”. O autor compreende a importância desse período de modo geral como regulador do universo que nos cerca. Neste sentido, ela se faz necessária para instaurar uma única cadência rítmica para toda comunidade. “Por outro lado, os dois sexos se encontram na realidade confundidos pelo princípio unitário que afeta a ambos: a lei universal da menstruação periódica, ultrapassando o sexo e o indivíduo, tem por resultado integrar o sexo à Natureza, uni-lo ao ritmo do mundo” (ANDRÉ, 1986, p.38). Assim a menstruação conserva a coesão da Tribo Sami por mantê-la na mesma frequência.

Pode-se pensar nas normas relativas à menstruação como uma faceta do pudor, que mantém o grupo coeso e unido. A força das orações realizadas por aquelas que se encontram nesse período, bem como a internalização dos conteúdos psíquicos vivenciado por toda tribo podem ser percebidos como semblante da feminilidade frente à comunidade, cujo principal objetivo é ditar uma cadência energética similar para todos. Encarnar o semblante da castidade feminina, tal qual referida nos primórdios daimistas, significa, neste contexto, portar a máscara da mulher, introjetando o pudor e as orações, bem como os devidos cuidados para com a menstruação.

A mulher só não é semblante enquanto mãe. A maternidade não é um semblante (SOLER, 2003). Esta é outra função arduamente atribuída às mulheres do grupo pesquisado. Ambas colaboradoras, residentes fixas da comunidade, possuem muitos filhos –Mama Quilla possui cinco e Mama Sara possui seis – e dividem as tarefas cotidianas entre si. Ambas cuidam de todas as crianças, bem como do lar, da organização do local, da limpeza, da cozinha e trabalham para sustentar a vida no sítio. A maternidade é uma função que exige a maior parte do tempo das duas, sendo considerada a principal atribuição feminina na comunidade.

Freud (1931/2006) designa a saída ao lado de *ter* um falo como a única resposta possível ao desejo feminino de se situar em relação ao falo. A comunidade pesquisada respalda fortemente essa saída, mas não a toma como exclusiva, como faz Freud (1931/2006). Apenas como de suma importância. Quando exercem o papel da mãe, as colaboradoras assumem posições mais ativas, tomando decisões e atitudes da forma com que desejarem. André (1986, p 198 – grifos do autor) afirma que, muitas vezes a mulher deixa “as chaves da feminilidade aos cuidados do desejo de ser mãe. *O tornar-se mulher se confunde aqui com um tornar-se mãe*”.

Na maternidade a mulher goza do falo através do filho, tendo-o como um objeto de mais-de-gozar que lhe proporciona um gozo pleno. A criança se situa assim como significante do falo, e se materializa em falo para a mãe. “O materno, feminino, marcado pelo gozo

irrestrito e a fusão a ser desfeita” (SEGATO, 1998, p. 13). Ao assumir a maternidade, a mulher assume um falo, que lhe designa uma atividade frente ao par freudiano passivo/ativo. *A mãe divina é a responsável por toda criação. Ela é quem gera e pari toda criação. Ela é a energia básica da matéria. É ela que faz tudo que é material aparecer. O espírito da mãe divina é uma força atrativa que dá possibilidade ao nascimento, à manifestação da matéria* (Inti). Para os membros do grupo, a mulher enquanto mãe é considerada a grande força criadora. Conforme a crença do grupo, evidenciada pela fala do anfitrião, a mulher enquanto mãe possui atribuições ativas, diferentemente da mulher feminina dos dias de trabalho com o Daime.

O mito de criação do Daime é permeado pela maternidade, onde a figura de uma santa mais uma vez representa a criação, a atividade. De acordo com Inti *o Daime é fruto de uma revelação divina. Por isso mesmo ele é sagrado pra gente. O mito de criação dele é o contato do mestre Irineu como a nossa Virgem Mãe Soberana que a gente identifica como Nossa Senhora da Conceição. À Nossa Senhora é atribuída a “força ativa” que possibilita a “manifestação da matéria”*. Isso situa o papel materno ao lado da atividade, diferentemente do que ocorre com as mulheres quando assumem a posição feminina.

A concepção da criação a partir do feminino, conforme explicitado anteriormente, é um fato que remete às antigas civilizações. Gaia, Pachamama e diversas outras divindades eram cultuadas justamente por terem gerado a vida, sendo perpetuadas como símbolo de fertilidade. No atual contexto da comunidade Sami recai à Virgem Mãe Soberana fazer às vezes da divindade responsável pela concepção. As mulheres da comunidade introjetam esse lugar, assumindo a maternidade como o aspecto prioritário de suas vidas. Mama Sara, em especial, se dedica quase que exclusivamente ao desempenho desta função:

Para mim a maternidade é uma dádiva. Agora que eu me encontro na melhor idade para ser mãe: sou mais paciente, mais consciente. O Daime me deu mais consciência da maternidade, pra lidar com as situações e me fez entender que a criança já vem com sua essência, com sua própria história e a gente tem que permitir que isso se desenvolva. Nossa função é apenas aparar aqui e ali, mas deixar que essa árvore cresça do jeito dela (Mama Sara).

Para o grupo estudado, na maternidade, a posição feminina referente à sedução e ao semblante é sublimada, dando lugar a ideais relacionados à pureza e à santidade. A mãe não é vista como mulher. Pode-se dizer que ocorre uma clivagem (*spaltung*) do objeto mulher: a fêmea e a mãe. A fêmea é difamada e a mãe é protegida. Lacan (1973/1985, p. 114) refere-se



à mulher feminina, utilizando um trocadilho. Nós a dizemos fêmea, nós a difamamos <sup>6</sup>. A mulher fêmea é sexualizada enquanto a mãe é dessexualizada.

A mãe é resguardada, devendo ser zelada e protegida. Ao discorrer sobre o papel da mãe, o colaborador entrevistado cita o trecho de um hino: *Vamos todos nós louvar/ o Divino Espírito Santo/ a Virgem Nossa Senhora/ nos cobrir com vosso manto*. Nota-se, através do papel atribuído à mãe Divina, o lugar de castidade designado à maternidade. A maternidade, neste contexto, acaba por situar a mulher em um plano velado, onde ela deve ser resguardada. Sobre isso, Miller (2010b, p.2) afirma que “as mulheres são cobertas porque A mulher não pode ser descoberta”. A função do véu (manto) aqui é distinta da função do semblante. No semblante, o véu falciza na medida em que faz menção à diferença sexual, ao passo que na maternidade ele visa esconder esta diferença. Na maternidade “o sexo feminino permanece não-descoberto” (ANDRÉ, 1986, p 13).

Corroborando com a teoria fálica, os membros da comunidade percebem a mulher como passiva nas atividades relativas à ritualística com a ayahuasca, sendo ativa apenas na maternidade, na saída de *ter* o falo. Quando pensada enquanto mãe, a mulher torna-se “a criadora”, “energia que cria”, consolidando a teoria freudiana de que a única saída para questão fálica na mulher jaz ao lado do *ter* o falo. Nota-se também a ratificação do lugar feminino enquanto menos quando estas mulheres portam o semblante na medida em que aceitam o lugar que lhes é atribuído frente às atividades relacionadas ao Daime, encarnando A mulher através da figura da Rainha Universal.

Na pesquisa foi possível situar as mulheres da comunidade em diferentes posições em relação ao feminino. Elas ocupam o lugar de semblante frente aos trabalhos desenvolvidos com o Daime e o lugar de mãe no que diz respeito à vida quotidiana, sem esquecer o lugar de esposa, como mulheres de um homem; cuja referência é masculina. Assim, pode-se dizer que estas mulheres se situam ao lado do *ter* e do *ser* o falo, deslizando de posição conforme a ocasião e as interações travadas no dia-a-dia.

---

<sup>6</sup> No original a fonética dos dois termos é idêntica, daí o trocadilho: *on la dit femme, on la diffame*.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS:

A presente pesquisa, realizada ao longo do ano de 2016, iniciou-se com o objetivo de compreender os aspectos subjetivos subjacentes à ingestão da ayahuasca. Ela trataria de um conjunto de sentidos e significados atribuídos ao uso da planta para diversos sujeitos, que a consumissem em diferentes contextos. Todavia, por características inerentes do processo de pesquisa em si, a mesma sofreu grandes transformações em seus principais eixos até finalmente abordar o presente tema. O grupo pesquisado atraiu a atenção para a diferença da concepção de gênero percebida ao longo das atividades desenvolvidas com a ayahuasca por se tratar de uma característica intrínseca à comunidade pesquisada.

O direcionamento para o tema surgiu a partir de uma característica significativa inerente ao grupo estudado. Após quase um ano de observação foi possível traçar propriedades acerca do universo feminino subjacentes à comunidade pesquisada, sem, no entanto, afirmar conclusões e estabelecer estereótipos das mulheres que a compõem, mesmo porque os significados atribuídos são singulares e, até certo ponto, místicos, trazendo um conceito do feminino ao nível cósmico e energético. O objetivo não foi esgotar o assunto, e sim compreendê-lo em seus diversos aspectos percebidos. Neste sentido, a pesquisa em psicanálise permitiu desvelar o epicentro em comum entre essas mulheres, por trás de suas falas e crenças, que se mostra presente em todos os trabalhos realizados com a ayahuasca.

É importante ressaltar que as interpretações desta pesquisa foram realizadas à luz do referencial psicanalítico, que, como toda pesquisa qualitativa, encontra-se refém da observação de um terceiro. Neste sentido, faz-se mister a relevância de levar em consideração os aspectos vivenciados para-além do estudo; nas relações que se desenvolveram com os participantes e com a comunidade em geral. Friso aqui que os achados encontrados ocorreram de maneira despretensiosa, sem a necessidade de estabelecer hipóteses acerca do objeto estudado, a fim de possibilitar a emergência do significante atribuído pelos próprios sujeitos. De maneira similar se deram as discussões levantadas, a partir de interpretações subjetivas sobre dos resultados obtidos.

A partir de observações e entrevistas realizadas na Tribo Sami a respeito das atribuições de gênero no que tange às ritualísticas com a ayahuasca, foi possível perceber que as mulheres assumem diversos lugares frente à comunidade, relacionados à *essência feminina* das atribuições. A essência feminina é concebida a partir da característica da passividade,

atribuídas às mulheres, ali onde elas são não-todas. Isto porque ela se presta a corresponder à demanda do outo, fazendo-se ao mesmo tempo desejo e objeto.

A mulher Sami é aquela concebida a partir do referencial masculino, corroborando com os apontamentos de Segato (1998). É por meio do referencial fálico que ela se faz mulher; não-toda; falta. Ao encarnar em si o mito originário da Rainha Universal, A mulher Sami joga com o semblante da feminilidade e assume a máscara do feminino, que vem encobrir-lhe o buraco da falta. A assunção da feminilidade entre elas só se dá a partir do referencial fálico/não-fálico, neste caso, Sagrado/profano, atividade/passividade.

Pode-se dizer que a mulher Sami é receptiva ao lugar que lhe atribuem enquanto semblante do desejo. Isso evidencia sua proximidade com o real, a qual evitam os homens. A coragem das mulheres jaz justamente em fazer frente ao real em prol de toda comunidade. Eis nítido nesse fato a *essência feminina*, conciliadora; receptiva, que sacrifica o próprio desejo em prol de um desejo Outro, encontrando-se mais preocupada em ser sua causa de desejo do que satisfazê-lo, corroborando com os apontamentos de Barros (2012b).

O semblante com o qual joga a mulher Sami, admitindo seu lugar ao lado da Deusa Criadora, declara sua posição de objeto *a*, àquele mesmo da fantasia; do desejo. Ao encarnar em si o mito originário da doutrina, a mulher Sami satisfaz o desejo coletivo que permite a ascensão ao Sagrado, viabilizando o elo entre os homens da tribo e o Divino, cujas mulheres constituem a ponte. O objeto *a*, representado pelas mulheres da tribo, é o marco que permite o contato com o Sagrado, uma vez que vez que é negado ao homem o gozo Outro, supremo.

A mulher Sami se encontra mais próxima do Sagrado, não apenas em razão de sua natureza acolhedora relativa à essência feminina, mas também pela estreita relação que ela possui como o Outro. Isso a viabiliza vivenciar um gozo pleno que se faz necessário para a Tribo de modo geral, uma vez que é nessa hiância entre A mulher e o Gozo outro que se encaixam os demais membros da comunidade, como em uma forma de ascensão coletiva. O gozo feminino, neste contexto, se relaciona ao voo extático, ou seja, atingido nos Estados Alterados de Consciência. O gozo fálico, com a ayahuasca, permite o gozo localizado deste fenômeno, enquanto que Gozo outro os aproxima da plenitude espiritual, tornando possível o contato com o Sagrado.

Neste sentido, o papel desempenhado pelas mulheres Sami é imprescindível para a comunidade, tendo em vista a manutenção do grupo. É importante ressaltar que o objetivo em comum de todos os membros consiste na espiritualização e a elevação da consciência a partir dos Estados Alterados de Consciência. Desta forma, as mulheres constituem o elemento

essencial para a união dos sujeitos da comunidade, visto que são elas as responsáveis pelo contato com o Sagrado, mantendo, com isso, a coesão de toda a Tribo.

As mulheres Sami possuem forte conexão com o pudor, valendo-se dele como status para a manutenção do semblante. São diversas as facetas do pudor vivenciadas entre as mulheres da Tribo, mas seu significante é invariável: encobrir a falta, suscitando o desejo. Elas portam o véu que reveste o buraco, representado na figura da saia; tomam a frente face ao real, dissimulando o horror masculino relativo à menstruação e encarnam a Deusa da Criação Universal através da castidade em suas preces e orações.

Para a Tribo Sami, a busca pelo Sagrado encontra-se intrinsecamente relacionada à assunção do semblante de portar a máscara da pureza e da castidade, encarnada majoritariamente pelas mulheres da comunidade. Isso permite que os homens encontrem um meio de entrar em contato com a fagulha divina a partir do elo com o espectro do Sagrado, desempenhado pela máscara feminina. Tal posição se encontra ao lado de *ser* o falo, fazendo-se o receptáculo entre a crença e desejo. Mama Quilla toma a frente na assunção desse lugar. Ela inspira as demais a portarem a máscara, reivindicando para si tal faceta do pudor: a castidade. A ela recai a responsabilidade de purificação do ambiente, dos ritos e até mesmo do espírito. O pudor, neste aspecto, se torna a maneira pela qual se faz possível o caminho até o Divino.

A maternidade representa outro aspecto do feminino que, no entanto, não se relaciona com o semblante, com a máscara. Ela pode ser concebida como outra modalidade do feminino, que jaz ao lado da atividade, designando esta posição ao lado do *ter* o falo. Entre as mulheres Sami, a maternidade é considerada uma dádiva, e, portanto, amplamente perpetrada. Neste âmbito, Mama Sara toma a frente à assunção desse lugar, dedicando-se prioritariamente a cuidar das crianças, instruí-las e educá-las. Ela encarna em si a Virgem Mãe Criadora, A mulher, aquela encoberta pelo véu que, neste contexto, não é sinônimo de desejo, que faliciza ao encobrir, mas sim de pudor, que não se permite ser descoberto.

O referencial masculino na Tribo Sami mostra-se patente uma vez que é a partir dele que as mulheres da comunidade se constituem como não-todas, estabelecendo assim suas devidas atribuições. Não obstante, a diferenciação de gênero nos trabalhos realizados com a ayahuasca não diz necessariamente respeito a uma hierarquia patriarcal, mas principalmente a um cuidado para com o feminino, uma vez que as mulheres são as responsáveis pela conexão entre o material e o Sagrado, o terreno e o Divino. As mulheres Sami são percebidas como mais próximas dessa conexão e por esse mesmo motivo devem ser resguardadas. Tal premissa a faz ocupar diferentes lugares frente ao grupo para assim satisfazer as necessidades que

surgem nos mais diversos âmbitos da vida em comunidade. Compreende-se que estas mulheres se situam tanto ao lado do *ter* quanto do *ser* o falo, deslizando de posição conforme a ocasião e as interações cotidianas.

Foi possível perceber as diversas facetas do feminino que as mulheres Sami ocupam. Mama Sara encarna a maternidade enquanto Mama Quilla encarna o semblante do pudor, da pureza. Esta perpassa a passividade enquanto aquela a atividade. Ambas ocupam diversos lugares, de acordo com as diferentes ocasiões em que se encontram, mas juntas elas demonstram o pleno potencial feminino, guiando os trabalhos realizados com a ayahuasca e servindo de exemplo para as outras mulheres, afinal não basta ser mulher, é necessário saber explorar suas insígnias (BARROS, 2012*b*).

## REFERÊNCIAS

ANDRÉ, S. (1986). **O que quer uma mulher?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BALDIN, N., MUNHOZ, E. M, B. Snowball (bola de neve): uma técnica metodológica para pesquisa em educação ambiental comunitária. In: Congresso Nacional de Educação, 10., Curitiba, PR. **Anais...** Curitiba, PR: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, p.329-341, 2011. Disponível em: <[http://educere.bruc.com.br/CD2011/pdf/4398\\_2342.pdf](http://educere.bruc.com.br/CD2011/pdf/4398_2342.pdf)>. Acesso: 17 de abril de 2014>.

BARROS, R.M.M. De Medusas e colos uterinos. **Latusa Digital**, ano 9, nº49, p.1-6, jun., 2012a. Disponível em: <[http://www.latusa.com.br/pdf\\_latusa\\_digital\\_49\\_a5.pdf](http://www.latusa.com.br/pdf_latusa_digital_49_a5.pdf)>. Acesso em: 17. jan. 2017.

BARROS, R.M.M. As mulheres e o mercado. **Opção Lacaniana**, ano 3, nº 9, p.1-12, nov., 2012b. Disponível em: <[http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero\\_9/As\\_mulheres\\_e\\_o\\_mercado.pdf](http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_9/As_mulheres_e_o_mercado.pdf)>. Acesso em 17. jan. 2017.

BIERNACKI, P., WALDORF, D. Snowball sampling. **Sociological Methods & Research**, v.5, n.2, p. 141-163, 1981. Disponível em: <[http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic536746.files/Biernacki\\_Waldorf\\_Snowball\\_Sampling.pdf](http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic536746.files/Biernacki_Waldorf_Snowball_Sampling.pdf)> Acesso em 09 out. 2014.

BLEGER, J. A. (1971). Entrevista psicológica: seu emprego no diagnóstico e na investigação. In:\_\_\_\_\_. **Temas de psicologia: entrevista e grupos**. São Paulo: Martins Fontes, 1980. p. 9-41.

CABAS, A. G. **Curso e discurso na obra de Jacques Lacan**. São Paulo: Centauro Editora, 2005.

CALDAS, H. A fala e a escrita da mulher que não existe. **Opção Lacaniana**, ano 4, nº 10, p. 1-12, mar., 2013. Disponível em: <[http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero\\_10/A\\_fala\\_escrita\\_mulher\\_que\\_nao\\_existe.pdf](http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_10/A_fala_escrita_mulher_que_nao_existe.pdf)>. Acesso em: 17. jan. 2017.

CELES, L. A. Da psicanálise à metapsicologia: uma reflexão metodológica. **Pulsional Revista de Psicanálise**, ano XIII, n. 133, p.7-17, 2000. Disponível em: <[http://www.editoraescuta.com.br/pulsional/133\\_01.pdf](http://www.editoraescuta.com.br/pulsional/133_01.pdf)> Acesso em 17 de out. 2014.

CEMIN, A. B. **O poder do Santo Daime: ordem, xamanismo e dádiva**. São Paulo: Terceira Margem, 2001.

CHEMAMA, R. **Dicionário de psicanálise**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

COSTA, A.; POLI, M. C. Alguns fundamentos da entrevista na pesquisa em psicanálise. **Pulsional Revista de Psicanálise**, ano XIX, n. 188, p. 16-21, dez., 2006. Disponível em: <[http://www.editoraescuta.com.br/pulsional/188\\_02.pdf](http://www.editoraescuta.com.br/pulsional/188_02.pdf)>. Acesso em 17 out. 2014.

ENRIQUEZ, E. (2005). Psicanálise e Ciências Sociais. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. VIII, nº2, p. 153-174, jul/dez., 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/agora/v8n2/a01v8n2.pdf>>. Acesso em 26 out. 2014.

ESTES, C.P. **Mulheres que correm com os lobos**: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

FANTEGROSSI, W.E.; MURNANE, A.C.; REISSIG, C.J. The behavioral pharmacology of hallucinogens. **Biochem Pharmacol**, v.75, p.17-33 jan. 2008. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2247373/>>. Acesso em: 01. mar. 2015.

FINK, B. (1995). **O sujeito lacaniano**: entre a linguagem e o gozo. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

FREITAS, L.C.C. **Os impasses da operação de separação na relação mãe-criança numa perspectiva freudiana e lacaniana**. 2006, 138 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal da Bahia, Salvador. Disponível em: <[http://www.pospsi.ufba.br/Leandra\\_Freitas.pdf](http://www.pospsi.ufba.br/Leandra_Freitas.pdf)>. Acesso em: 07. mar. 2016.

FREUD, S. (1930). Futuro de uma ilusão. In: \_\_\_\_\_. **O Futuro de uma Ilusão, o Mal-Estar na Civilização e outros trabalhos** (1927-1931). Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XXI).

\_\_\_\_\_. (1933). Feminilidade: Conferência XXXIII. In: \_\_\_\_\_. **Novas Conferências introdutórias sobre a Psicanálise** (1932-1936). Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XXII).

\_\_\_\_\_. (1931). Sexualidade feminina. In: \_\_\_\_\_. **O Futuro de uma Ilusão, o Mal-Estar na Civilização e outros trabalhos** (1927-1931). Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XXI).

GOULART, S.L. **Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica**: as religiões da ayahuasca. 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. Disponível em: <<http://www.cpei.ifch.unicamp.br/pf-cpei/%20GoulartSandraLucia.pdf>>. Acesso em: 07. mar. 2016.

HERMANN, F. **Uma aventura:** a tese psicanalítica. In: SILVA, M. E. L. *Investigação e Psicanálise*. São Paulo: Papirus, 1993, p.133-158.

HUXLEY, A. **The doors of perception**. New York: Haper e Bros, 1954.

IRIBARY, I. N. O que é pesquisa psicanalítica? **Ágora**, Rio de Janeiro, v. VI, n.1, p.115-138, jan/jun, 2003. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-14982003000100007](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982003000100007)> Acesso em 14 out. 2014.

KAUFMANN, P. (1993). **Dicionário enciclopédico de psicanálise:** o legado de Freud e Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

LABATE, B.C.; ARAÚJO, W.S. **O uso Ritual da Ayahuasca**. Mercado das Letras FAPESP: São Paulo, 2002.

LACAN, J. (1966a). A significação do falo. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 692-703.

\_\_\_\_\_. (1966b). Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p.734-745.

\_\_\_\_\_. (1967). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: LACAN, J. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 248-264.

\_\_\_\_\_. (1973). **O Seminário:** livro 20: mais ainda. 2ªEd., Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

\_\_\_\_\_. (1974). **Televisão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

LAPLANCHE, J. **Novos fundamentos para a psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LAPLANCHE, J; PONTALIS, J. B.(1982). **Vocabulário da Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LIMA, G.G. (2002). A relação mãe-criança e a feminilidade: questões para clínica psicanalítica. In: Colóquio do LEPSI, 2004, São Paulo. **Anais do IV Congresso de LEPSI**, 2004, p.215-220. Disponível em: <[http://www.proceedings.br/scielo.php?pid=MSC00000003200200400009&script=sci\\_arttext](http://www.proceedings.br/scielo.php?pid=MSC00000003200200400009&script=sci_arttext)>. Acesso em: 17. fev. 2015.

LYVERS, M. The neurochemistry of psychedelic experiences. **Humanities & Social Science Papers**. Austrália, 2003. Disponível em:



<[http://epublications.bond.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=1009&context=hss\\_pubs](http://epublications.bond.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=1009&context=hss_pubs)>.

Acesso: em 20 set. 2014.

MILLER, J. A. A criança entre a mulher e mãe. **Opção Lacaniana**, ano 5, nº15, p.1-15, nov. 2014. Disponível em:

<[http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero\\_15/crianca\\_entre\\_mulher\\_mae.pdf](http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_15/crianca_entre_mulher_mae.pdf)>. Acesso em: 13. jan. 2016.

\_\_\_\_\_. (2010a). Mulheres e semblantes I. **Opção Lacaniana**, ano 1, nº1, p.1-16, mar.2010. Disponível em:

<[http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero\\_1/Mulheres\\_e\\_semlantes\\_II.pdf](http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_1/Mulheres_e_semlantes_II.pdf)>. Acesso em: 13. jan. 2016.

\_\_\_\_\_. (2010b). Mulheres e semblantes II. **Opção Lacaniana**, ano 1, nº1, p.1-25, mar.2010. Disponível em:

<[http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero\\_1/Mulheres\\_e\\_semlantes\\_II.pdf](http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_1/Mulheres_e_semlantes_II.pdf)>. Acesso em: 13. jan. 2016.

MINAYO, M. C. S. Contradições e Consensos na combinação de Métodos Quantitativos e Qualitativos. In: \_\_\_\_\_. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 11 ed. São Paulo: Hucitec, 2008. p. 54-76.

MINAYO, M. C. de S.; GUERRIERO, I. C. Z. Reflexividade como éthos da pesquisa qualitativa. **Ciênc. saúde coletiva**. v. 19, n. 4, p. 1103-1112, 2014. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-1232014000401103&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-1232014000401103&script=sci_abstract&tlng=pt)> Acesso em: 23 nov. 2014.

MONTEIRO, L.F. (2013). A coragem é feminina: notas sobre o filme Melancholia. **Opção Lacaniana**, ano 4, nº12, p.1-8, nov., 2013. Disponível em: <[http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero\\_12/A\\_coragem\\_feminina.pdf](http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_12/A_coragem_feminina.pdf)>. Acesso em: 17. jan. 2017.

PATRASSO, R.; GRANT, W. H. O feminino, a literatura e sexualização. **Psicologia clínica**, Rio de Janeiro, vol.19, nº2, p.133-151, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pc/v19n2/a10v19n2.pdf>>. Acesso em: 13. jan. 2016.

PERROT, M. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Editora Contexto, 2007.

POLI, M. C. (2004). **Feminino/Masculino**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

ROSA, M. D.; DOMINGUES, E. O método na pesquisa psicanalítica de fenômenos sociais e políticos: a utilização da entrevista e da observação. **Psicol. Soc.**, Florianópolis, v. 22, n. 1,

abr. 2010. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010271822010000100021&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010271822010000100021&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 10 out. 2014.

SANTOS, R.; MORAES, C.; HOLANDA, A. Ayahuasca e redução do uso abusivo de psicoativos: eficácia terapêutica?. **Psic.: Teor. e Pesq.**, Brasília, v. 22, n. 3, dez. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ptp/v22n3/14.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2014.

SCHULTES, R. & HOFMANN, A. **Plantas de los Dioses**: orígenes del uso de los alucinógenos. México: Fondo de Cultura Económica. 2000.

SEGATO, R.L. (1998). Os percursos do gênero na antropologia e para além dela. **Série Antropologia**, nº236, p.1-22, 1998. Disponível em: <<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie236empdf.pdf>>. Acesso em: 17. jan. 2017.

SOLER, C. (2003). **O que Lacan dizia das mulheres**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

SOUZA, V. M. Ayahuasca, identificando sentidos: **o uso ritual da bebida na União do Vegetal**. 2010, 179 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Maranhão, São Luís. Disponível em: <[http://www.ppgcsoc.ufma.br/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_download&gid=179&Itemid=120](http://www.ppgcsoc.ufma.br/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=179&Itemid=120)>. Acesso em: 09 out. 2014.

TURATO, E. R. Métodos qualitativos e quantitativos na área da saúde: definições, diferenças e seus objetos de pesquisa. **Revista Saúde Pública**, v.39, n.3, p.507-14, 2005. Disponível em: <[www.scielo.br/pdf/rsp/v39n3/24808.pdf](http://www.scielo.br/pdf/rsp/v39n3/24808.pdf)> Acesso em: 13 set. 2014.

**APÊNDICE**  
**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**



**FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**  
**MESTRADO ACADÊMICO EM PSICOLOGIA – MAPSI**



**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**  
**(Elaborado de acordo com a Resolução 466/2012- Conselho Nacional de Saúde)**

O Sr.(a) foi selecionado (a), e está sendo convidado a participar, como voluntário, em uma pesquisa intitulada: “**O feminino e suas representações em usuários da ayahuasca**”. Após ser esclarecido (a) sobre as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está em duas vidas. Uma delas é sua e a outra é do pesquisador responsável. Em caso de recusa você não será penalizado de forma alguma.

**INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA:**

**Título da pesquisa:** O feminino e suas representações em usuários da ayahuasca

**Pesquisadora responsável:** Natássia Henriques Daldegan Bueno, aluna do Programa de Mestrado Acadêmico em Psicologia da Universidade Federal de Rondônia.

**CPF:** 949.796.002-63

**RG:** 665.041 SSP/RO

**1. Natureza da pesquisa:**

O Sr.(a) está sendo convidado(a) a participar desta pesquisa que tem como objetivo descrever o significado atribuído pelo usuário da ayahuasca quanto às suas experiências subjetivas relacionadas ao uso desta substância.

**2. Envolvimento na pesquisa:**

Ao participar deste estudo o(a) Sr.(a) permitirá que a pesquisadora Natássia Henriques Daldegan Bueno realize entrevistas, nas quais sua participação será a de responder à perguntas relativas ao seu envolvimento com a ayahuasca.

**3. Sobre a entrevista:**

Serão realizadas quantas entrevistas forem necessárias para a compreensão dos aspectos subjacentes à ingestão da ayahuasca, tendo como critério, para tanto, a saturação dos dados. Cada entrevista terá duração de aproximadamente trinta minutos e consiste em perguntas abertas relacionadas ao tema. Você deverá respondê-las da forma mais sincera possível a fim de contribuir com os dados necessários para a realização da pesquisa.

**3. Confidencialidade:**

Todas as informações coletadas neste estudo são estritamente confidenciais, sendo preservada sua identidade. Suas respostas serão tratadas de forma anônima e confidencial, isto é, em nenhum momento será divulgado seu nome ou de qualquer outra pessoa nem o local onde você realiza a ingestão da ayahuasca em qualquer fase da pesquisa. Não há possibilidade de identificação, uma vez que os resultados serão sempre apresentados como retrato de um grupo e não de um só colaborador. Somente a pesquisadora e a orientadora

terão acesso aos dados individuais. Os dados coletados serão utilizados apenas **NESTA** pesquisa e os resultados poderão ser divulgados em eventos e/ou revistas científicas.

#### **4. Garantia de acesso:**

Em qualquer etapa do estudo, você terá acesso aos profissionais responsáveis pela pesquisa para esclarecimentos de eventuais dúvidas, sendo a principal investigadora Natássia Henriques Daldegan Bueno, que você poderá entrar em contato pelo telefone (69) 8474-2751 ou via e-mail: natassiadaldegan@gmail.com, sob orientação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Melissa Andréa Vieira de Medeiros, disponível no telefone (69) 9222-4667 e no e-mail: melissapsicologa2008@hotmail.com.

#### **5. Garantia de saída:**

Sua participação é voluntária, isto significa que a qualquer momento você pode recusar-se a responder qualquer pergunta ou desistir de participar e retirar seu consentimento. Sua recusa não trará prejuízo para si ou para sua relação com a pesquisadora.

#### **6: Riscos e desconfortos:**

A participação nesta pesquisa não traz complicações legais. Ressaltamos que não há uma previsão quanto aos riscos e desconfortos que a entrevista pode causar, sendo mínima a interferência causada pela pesquisadora. Porém, destacamos que se alguma pergunta lhe causar constrangimento, incomodo ou desconforto, de origem física, psíquica, moral, intelectual, profissional, social, cultural ou espiritual, pedimos que, por favor, comunique a pesquisadora para que sejam tomadas as possíveis providências: novas explicações sobre a questão (ou projeto); encerramento da entrevista ou troca de horário (caso haja imprevistos no horário marcado); desistência em participar do estudo. Nenhum dos procedimentos usados oferece riscos à sua dignidade ou saúde.

#### **7. Benefícios:**

Ao participar desta pesquisa o Sr.(a) contribuirá para a compreensão dos aspectos subjetivos relativos à ingestão da ayahuasca. Desta forma, sua colaboração auxiliará o desenvolvimento de possíveis terapêuticas relacionadas ao uso de tal substância. Ao elucidar as formas de ressignificação de si e do mundo através de seu consumo, esperamos que os resultados contribuam para o aprimoramento de processos terapêuticos por ela desencadeados. Tais estudos serão benéficos para a região rondoniense, tendo em vista uma acentuada procura por este consumo na atualidade, bem como para a sociedade como um todo, que é direta e indiretamente afetada por seu imaginário social.

#### **8. Pagamento ou formas de ressarcimento:**

Informo-lhe que o Sr(a). não possuirá nenhum tipo de despesa para participar desta pesquisa, bem como não será fornecido nenhum tipo de pagamento, pois se trata de uma pesquisa de cunho acadêmico, sem patrocínio. Assim, o (a) Sr(a). não receberá nenhuma compensação financeira e também não possuirá despesas por participar da pesquisa.

#### **9. Diretos:**

O (a) Sr. (a) terá os seguintes direitos: a garantia de esclarecimento e resposta a qualquer pergunta; a liberdade de abandonar a pesquisa a qualquer momento sem prejuízo.

Declaramos conhecer e cumprir as resoluções éticas brasileiras, em especial a Resolução 466/12, a qual incorpora, sob a ótica do indivíduo e das coletividades, os quatro referenciais básicos da bioética: autonomia, não maleficência, beneficência e justiça, entre outros pressupostos, visando assegurar os direitos e deveres que dizem respeito à comunidade

científica, ao sujeitos da pesquisa e ao Estado. Caso tenha alguma dúvida, sobre qualquer informação da pesquisa, você poderá entrar em contato com os pesquisadores:

**Responsável pela pesquisa:** Natássia Henriques Daldegan Bueno

**Telefone:** (69) 8474-2751

**E-mail:** natassiadaldegan@gmail.com

**Orientadora da pesquisa:** Prof<sup>ª</sup>. Dra. Melissa Andréa Vieira de Medeiros

**Telefone:** (69) 9222-4667

**E-mail:** melissapsicologa2008@hotmail.com.

Caso suas dúvidas não sejam resolvidas pelos pesquisadores, favor recorrer a entidade responsável: **Comitê de Ética em Pesquisa da Fundação Universidade Federal de Rondônia (CEP/UNIR)**, telefone: (69) 2182-2199 endereço: Campus José Ribeiro Filho, BR 364, KM 9,5 sentido Rio Branco, CEP 7680-059. Ou via e-mail cepunir@yahoo.com.br. **“O Comitê de Ética é o setor responsável pela permissão da pesquisa e avaliação dos seus aspectos éticos. Caso você tenha dificuldade em entrar em contato com o pesquisador responsável, entre em contato com o Comitê de Ética.”**

O Sr(a) receberá uma cópia deste termo onde consta o celular/e-mail do pesquisador responsável, podendo tirar as suas dúvidas sobre o projeto e sua participação, agora ou a qualquer momento. Após estes esclarecimentos, solicitamos o seu consentimento de forma livre para participar desta pesquisa.

Obs: Não assine esse termo se ainda tiver dúvida a respeito. Desde já agradecemos!

### **Consentimento Livre e Esclarecido**

Eu, \_\_\_\_\_, após ter recebido todos os esclarecimentos e ciente dos meus direitos, declaro estar de acordo em participar desta pesquisa, sabendo que dele poderei desistir a qualquer momento, sem sofrer qualquer punição ou constrangimento, bem como autorizo a divulgação e a publicação de toda informação por mim transmitida, exceto dados de cunho pessoais, sabendo do caráter confidencial a respeito da minha identidade, em publicações e eventos de caráter científico. Desta forma, assino este termo, juntamente com o pesquisador, em duas vias de igual teor, ficando uma via sob meu poder e outra em poder da pesquisadora.

Local: \_\_\_\_\_ Data: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

\_\_\_\_\_  
Assinatura do participante

\_\_\_\_\_  
Assinatura da pesquisadora

\_\_\_\_\_  
Assinatura do Orientador

**ANEXO – PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE  
RONDÔNIA - UNIR

**PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP****DADOS DO PROJETO DE PESQUISA**

Título da Pesquisa: uma cartografia subjetiva a partir da ingestão da ayahuasca: aspectos singulares e coletivos

Pesquisador: Natássia Henriques Daldegan Bueno

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 45696115.5.0000.5300

Instituição Proponente: Universidade Federal de Rondônia - UNIR

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

**DADOS DO PARECER**

Número do Parecer: 1.176.319

Data da Relatoria: 01/06/2015

**Apresentação do Projeto:**

O consumo ritualístico de Ayahuasca proporciona uma forma de subjetivação e interpretação da realidade, evidenciando subjetividades

que se revelam nas demandas sociais. Dessa maneira, novos significados são estabelecidos e outros são reestruturados, inscrevendo

expressivamente determinadas crenças e maneiras de interpretar os diversos fenômenos vivenciados por estes sujeitos. A presente pesquisa visa

compreender estes significados subjacentes ao uso desta planta, tanto de maneira singular como coletiva.

**Objetivo da Pesquisa:****Objetivo Primário:**

Descrever o significado atribuído pelo usuário da ayahuasca quanto às suas experiências subjetivas relacionadas ao uso desta substância.

**Objetivo Secundário:**

1.Descrever, a partir da fala do usuário da ayahuasca a ressignificação subjetiva acerca de si e do mundo que a ingestão deste psicotrópico pode

ocasionar.2.Analisar, pelo viés psicanalítico, os conteúdos vivenciados no processo de ingestão

Endereço: Avenida Presidente Dutra, 2965 campus José R.

Bairro: Centro

CEP: 78.000-000

UF: RO

Município: PORTO VELHO

Telefone: (69)1182-2111

E-mail: cep.unir@yahoo.com.br

## UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA - UNIR



Continuação do Parecer: 1.176.319

desta substância;3.Promover uma leitura psicanalítica dos significados vivenciados pelos usuários da ayahuasca através de suas narrativas e de observações;4.Compreender os aspectos coletivos relativos à utilização da ayahuasca.

### Avaliação dos Riscos e Benefícios:

O estudo avalia o significado para o indivíduo que utiliza o substância de forma ritualística.

#### Riscos:

A participação nesta pesquisa não traz complicações legais. Não há uma previsão quanto aos riscos e desconfortos que a entrevista pode causar, sendo mínima a interferência causada pela pesquisadora. Porém, em caso de constrangimento, incomodo ou desconforto, de origem física, psíquica, moral, intelectual, profissional, social, cultural ou espiritual, em decorrência de alguma pergunta ou procedimento adotado ao longo da pesquisa - como postura, do pesquisador, tom de voz entre outros - tais providências poderão ser tomadas a fim de minimizar o desconforto do colaborador: novas explicações sobre a questão (ou projeto); encerramento da entrevista ou troca de horário (caso haja imprevistos no horário marcado); desistência em participar do estudo. Nenhum dos procedimentos usados oferece riscos à saúde ou dignidade do colaborador entrevistado.

#### Benefícios:

A pesquisa contribuirá para a compreensão dos aspectos subjetivos relativos à ingestão da ayahuasca, auxiliando desta forma, no desenvolvimento de possíveis terapêuticas relacionadas ao uso de tal substância. Ao elucidar as formas de ressignificação de si e do mundo através do consumo deste alucinógeno, espera-se que os resultados contribuam para o aprimoramento de processos terapêuticos por ela desencadeados. Tais estudos serão benéficos para a região rondoniense, tendo em vista uma acentuada procura por este consumo na atualidade já que sua institucionalização se deu originalmente nesta região, bem como para a sociedade como um todo, que é direta e indiretamente afetada por seu imaginário social.

Endereço: Avenida Presidente Dutra, 2965 campus José R.

Bairro: Centro

CEP: 78.000-000

UF: RO

Município: PORTO VELHO

Telefone: (69)1182-2111

E-mail: cep.unir@yahoo.com.br

UNIVERSIDADE FEDERAL DE  
RONDÔNIA - UNIR



Continuação do Parecer: 1.176.319

**Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:**

A proposta em questão trata-se de pesquisa qualitativa se sugere que a autora reveja a literatura sobre formação de hipótese em pesquisa. "Dessa forma, parte-se do pressuposto que o consumo desta substância provoque modificações nas crenças singulares e .. ' coletivas dos sujeitos a serem entrevistados, repercutindo expressivamente em seus quotidianos

**Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:**

A autora solicita dispensa de autorização para pesquisa, sustentando-o no método utilizado. Entretanto, não há sustentação para a dispensa.

**Recomendações:**

Baseado na leitura do projeto e na resolução 466/12 CNS sou de favorável aprovação.

**Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:**

Aprovado.

**Situação do Parecer:**

Aprovado

**Necessita Apreciação da CONEP:**

Não

**Considerações Finais a critério do CEP:**

PORTO VELHO, 07 de Agosto de 2015

---

Assinado por:  
Edson dos Santos Farias  
(Coordenador)

Endereço: Avenida Presidente Dutra, 2965 campus José R.  
Bairro: Centro CEP: 78.000-000  
UF: RO Município: PORTO VELHO  
Telefone: (69)1182-2111 E-mail: cep.unir@yahoo.com.br